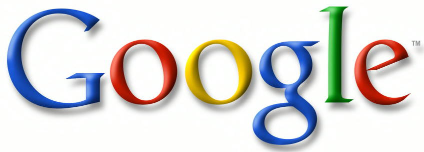
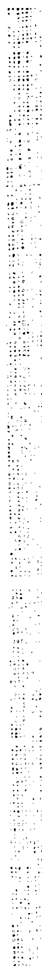

Google


NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 02283121 2


ΕΙΣ ΦΑΟΣ





Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

G. L. F. Tafel, Professor zu Tübingen,
C. N. Osiander und G. Schwab,
Professoren zu Stuttgart.

Hundert zwei und dreißigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
Für Oestreich in Commission von Mörschner und Jasper
in Wien.
1853.



Aristoteles Werke.

I.

I. Schriften zur Rhetorik und Poetik.

Erstes Bändchen.

Rhetorik.

Uebersetzt

von

Dr. Karl Ludwig Roth,

Rector und Professor am K. Bayer. Gymnasium zu Nürnberg.

Erstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

Für Oestreich in Commission von Mörschner und Jasper in Wien.

1833.


LENOX LIBRARY
NEW YORK

Vorrede.

Eine Uebersetzung der Aristotelischen Rhetorik ist eigentlich für solche Leser, welche ohne Kenntniß der Ursprache und andere antiquarische Vorbereitung das Buch kennen lernen und seinen Inhalt erfassen wollen, nur in der paraphrastischen Gestalt möglich, welche der durch seine Uebersetzung zu großem Ansehen gelangte Cassandre, oder welche Pikkolomini derselben gegeben hat. Da indessen die Paraphrase nicht im Sinne dieser Sammlung ist, so habe ich versucht, der Uebersetzung durch Noten nachzuhelfen, so daß der Schriftsteller verstanden und doch zugleich auch seine ungemeine Kürze im Deutschen gefühlt werden kann. Hiernach machen die Anmerkungen dem größern Theile nach keinen Anspruch auf gelehrte Behandlung des Schriftstellers, welche natürlicherweise ganz anders anzugreifen wäre. Sie wollen nur das Lesen und Verstehen dieser Uebersetzung erleichtern. Dabei fand ich's jedoch unmöglich, nach meinem anfänglichen Vorsatze und nach der Bestimmung dieser Sammlung alle Kri=

tik zu vermeiden, indem ich in vielen Stellen von so angesehenen Interpreten, wie Viktorius, Muretus, Majoragius u. A., abweichen, und wegen der Abweichung von der Meinung Angesehener, Gründe angeben mußte. Hiernach mag die Verschiedenheit in der Art der Anmerkungen beurtheilt werden. Weil aber die bezeichneten Rücksichten festgehalten wurden, so enthielt ich mich in vielen Stellen der Anmerkungen, welche ich bei der Hand hatte, weil sie etwas Anderes, als das unmittelbare Verständniß des Textes betroffen haben würden. Bei Aristoteles gibt es Fragen ohne Zahl, besonders in Hinsicht auf geschichtliche Dinge, worüber auch unsere neuesten historischen und literar-historischen Werke keinen Aufschluß geben, darum, weil dieser Schriftsteller von uns so wenig gelesen wird: wie er denn auch mit seinen überreichen Fundgruben aus den Wörterbüchern und Grammatiken so gut als verbannt ist. Diese Fragen wenigstens aufzustellen wäre für jeden Bearbeiter einer aristotelischen Schrift eine willkommene Aufgabe, wenn nicht die Tendenz der Bearbeitung die eigentlich gelehrte Abschweifung, wie hier, verböte. Ich habe daher auch solche bedeutende Fragen, wo ich Nichts, aber vielleicht Gelehrtere doch Etwas geben konnten, ganz übergangen und geglaubt, den Raum weder mit Erklärungen, die zum Verstehen des Textes nicht gerade nothwendig erschienen, noch mit Bekenntnissen der Unwissen-

heit, wo nöthig befundene Anmerkungen nicht gegeben werden konnten, verengen zu müssen.

Im Griechischen Texte bin ich der Recension Buhle's gefolgt. In einigen Stellen (wie I, 14; II, 23 zweimal; III, 2 zweimal; III, 3 zweimal; III, 11 zweimal; III, 15; III, 18; III, 19) war ich genöthigt kleine Aenderungen vorzunehmen, welche der Gelehrte bei Vergleichung leicht bemerken wird. *) Wo andere classische Schriften, die entweder in dieser Sammlung schon erschienen sind, oder noch erscheinen sollen, Licht geben konnten, begnügte ich mich meistens, in den Anmerkungen dieselben zu citiren. Die homerischen Stellen habe ich nach Voß, die sophokleischen nach Solger gegeben; außer diesen Uebersetzungen ist mir nur Thiersch's Pindar bei dem Fragment über Pan zur Hand gewesen, und Was daher von andern Dichtern angeführt wird, habe ich übersetzt, so weit mein Mangel an metrischer Uebung es gestattete. Euripides ist nach Bothe citirt, die Fragmente abgerechnet, die ich bei Matthiä suchen mußte.

Da Aristoteles, wie Kenner dieses Schriftstellers zugeben werden, ein und dasselbe Wort oft in ver-

*) Als meine Uebersetzung schon druckfertig lag, erschien im J. 1831 die Bekker'sche Ausgabe des Aristoteles. Sie ist nachträglich noch bei den streitigsten Stellen von mir verglichen und benutzt worden. R. Febr. 1833.

schiedenen Bedeutungen gebraucht, wo die deutsche Sprache nicht immer ein gleich vieldeutiges darbietet, so füge ich dieser Vorrede unmittelbar eine Tafel solcher Ausdrücke an, die A. je in einem Worte vereinigt.

Nürnberg im September 1830.

Der Uebersetzer.

Zusammenstellung einiger Begriffe, welche im Deutschen verschiedene Ausdrücke erfordern, während Aristoteles nur Einen dafür gebraucht.

Anlage I, 1; Charakter II, 12; innerer Zustand III, 7. — Zur Gewinnung des Glaubens Taugliches I, 1; Glauben Verdienendes I, 1; Glauben Erweckendes, Glaubhaftes I, 2; auf die Meinung Einwirkendes II, 18. — Vermögen (im geistigen Sinne) I, 1. 2; Gehalt I, 2. — Eigenthümliches Wesen I, 2; Charakter I, 15; Eigenthümlichkeit II, 15; Gemüth II, 12; persönliche Eigenthümlichkeiten I, 2. — Charakter zeigend, eigenthümlich passend II, 18. — Gestaltung, Fächer I, 2. — Nothwendiges, apodiktisch-Wahres oder Gewisses I, 2; Wesentliches II, 22. — Vordersätze I, 2; Grundsätze I, 3; Obersätze II, 1. — Löbliches I, 3; Schönes I, 6; Edles I, 9. — Ziel in vielen St.; Resultat I, 7; Zweck I, 7; Ende I, 7; Beispiel, Verdeutlichung I, 9. — Sich vergehen I, 10; Unrecht thun II, 17. — Leidenschaften, Affekte, in vielen Stellen. — Verehren I, 12; bewundern II, 2. — Kränkung, kränken; wegwerfend, gering behandeln; Geringschätzung zeigen; geringschätzen, in vielen Stellen. — Uebermuth II, 2; Demüthigung II, 2; demüthigen, trotzig seyn II, 8. — Unangenehmes Gefühl II, 5; Empfindung von Schmerz II, 6; Schmerzgefühl II, 8. — Nüchternheit, weise Mäßigung II, 14. — Gedanken II, 1; Vorstellungen II, 18. — Sprache, Styl III, 1; Art des Ausdrucks II, 21. — Uneigentlicher Ausdruck, Metapher, in vielen Stellen. — Mehreres der Art ist in den Anmerkungen zusammengestellt.

Inhalt.

Erstes Buch.

Zweites Buch.

Drittes Buch.

Erstes Buch.

Erstes Capitel.

Die Redekunst ist das Seitenstück der Dialektik; denn beide haben zum Gegenstande solche Dinge, welche, gewissermaßen als Gemeingut, Jedem erkennbar sind, und kein abgesondertes wissenschaftliches Gebiet bilden. Darum besitzt gewissermaßen auch Jedermann diese beiden; denn Jedermann unternimmt es bis auf einen gewissen Grad, eine Untersuchung anzustellen und in einer Behauptung Stand zu halten, zu vertheidigen und anzuklagen. Nun geschieht das von Seiten der Menschen theils nur zufällig, theils mit einer von der Anlage ausgegangenen Gewöhnung. Da es nun auf beiderlei Weise möglich ist, so sieht man, daß es auch angehen muß, dazu anzuleiten. Denn warum die Einen vermöge der erlangten Uebung, und die Andern aus dem Stegreife ihren Zweck erreichen, davon kann man die Ursache betrachten: und das wird Jedermann als wissenschaftliche Behandlung anerkennen. Die nun, welche bisher Systeme der Rede aufgestellt haben, bieten nur einen kleinen Theil des Ganzen dar; denn nur die Ueberzeugungsmittel sind Sache des wissenschaftlichen Systems; das Andere sind Zuthaten. Sie nun sagen Nichts von den Enthymemen, *) welches der Kern der

*) Was Enthymema sey, wird II, 22 erklärt und mit Beispielen erläutert. Weder die Lateiner, noch der italieni-

Ueberzeugung ist, und beschäftigen sich allermeist mit Dem, was außerhalb der Sache liegt. Denn Verdächtigung, Mitleiden, Zorn und dergleichen Affecte beziehen sich nicht auf die Sache selbst, sondern auf den Richter; weswegen, wenn es mit dem Rechtsprechen überall so stände, wie jetzt in einzelnen Staaten, und gerade in denen von guter Gesetzgebung, sie gar Nichts vorbringen könnten. Denn alle Welt glaubt, daß die Gesetze so sprechen müssen; und zum Theil übt man auch diesen Glauben und läßt nicht zu, daß die Rede über die Sache hinaus sich verbreite, wie auch im Areopagus: und diese Meinung ist richtig. Denn man soll den Richter nicht irreleiten, indem man ihn in Zorn, Neid oder Mitleiden versetzt: das ist gerade, wie wenn man Das, was man als Richtscheit gebrauchen will, krumm biegt. Ueberdem ist offenbar, daß der Verfechter seiner Sache Nichts zu thun hat, als in Bezug auf den Gegenstand zu zeigen, daß er ist, oder daß er nicht ist, daß Etwas geschehen, oder daß es nicht geschehen ist. Ob es aber groß oder klein, recht oder unrecht ist, das muß, soferne es nicht der Gesetzgeber vorgesehen hat, doch wohl der Richter selbst erkennen und nicht von den streitenden Partieen erfahren. Darum steht es einer guten Gesetzgebung vornämlich zu, Alles, soweit es möglich ist, selbst vorzusehen, und des Richters Willkür möglichst Weniges zu überlassen. Dieß erstens darum, weil es leichter ist, einen und wenige Männer, als viele zu finden, welche wohlgesinnt und im Stande sind, Gesetze zu geben und Recht zu sprechen. Zweitens ist die Gesetzgebung das

sche und der französische Uebersetzer konnten ein Wort dafür in ihren Sprachen finden, das die Sache erschöpft hätte.

Werk langer Ueberlegung, der Urtheilsspruch aber das des Augenblicks: weshalb es schwer hält, daß der Urtheilende das Rechte und Heilsame von sich gebe. Das Allerwichtigste aber ist, daß des Gesetzgebers Urtheil nicht über den Einzelfall [und über Vorhandenes], sondern über Künftiges und Allgemeines ergeht, während das Mitglied einer Versammlung und der Richter schon über Vorhandenes und Bestimmtes urtheilt, für welchen schon Liebe, Haß und eigener Vortheil oftmals verwachsen *) ist, so daß er die Wahrheit nicht mehr genugsam erkennen kann, sondern eigene Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit sein Urtheil verdunkelt. So muß man denn über die andern Punkte, wie gesagt, dem Urtheilenden möglichst wenig Gewalt lassen; ob aber Etwas geschehen oder nicht geschehen sey, seyn werde oder nicht seyn werde, sey oder nicht sey, muß dem Urtheilenden überlassen bleiben; denn unmöglich kann Das der Gesetzgeber vorhersehen. Wann aber Dieß sich so verhält, so handeln offenbar Diejenigen das über die Sache Hinausliegende ab, welche Bestimmungen über das Andere geben, z. B. was den Eingang oder die Er-

*) Verwachsen, nämlich mit der Sache selbst. Nur die Sache selbst soll beachtet werden; wann für den Richter ein Affect mit derselben verwächst, so daß sein Urtheil über die Sache mit dem für oder gegen eine Person gefaßten Affecte Eins wird, so ist er nicht mehr geeignet, die Wahrheit zu erkennen. Vergl. II, 1. Das hier gebrauchte Griechische Wort ist in Abweichung von den bisherigen Erklärungen so übersetzt worden, weil es Cas. Probl. p. 333 Sylb. von Vernarbungen gebraucht wird, also metaphorisch auch hier angewandt werden konnte. Die vorhandenen Erklärungen schienen mir keinen Sinn zu geben.

zählung einnehmen müsse, und so je bei den übrigen *) Theilen. Denn sie denken bei sich auf nichts Anderes, als wie sie den Richter irgendwie stimmen wollen, und über die wissenschaftlichen Ueberzeugungsmittel geben sie keine Anweisung; und Das ist es doch, wodurch man sich auf Enthymemen verstehen lernt. Denn so kommt's, daß sie, während der Weg zur politischen und zur gerichtlichen Redekunst einer und derselbe, und die Beschäftigung mit der Politik etwas Edleres und Gemeinnützigeres ist, als die mit Personalverhältnissen, über jene Nichts beibringen, und dagegen über die gerichtliche Handlung Alle Unterricht zu geben versuchen, weil es nämlich in der politischen Rede weniger ersprießlich ist, Das, was über die Sache hinaus liegt, vorzubringen, und weil die Staatsrede weniger Arglist zuläßt, als die gerichtliche, sondern mehr gemeine Sache ist; denn da giebt der Urtheilende **) seine Entscheidung über Das, was ihn selbst angeht, weßhalb es nur des Beweises bedarf, daß die Sache sich so verhält, wie der Rathgeber sagt. Dagegen in gerichtlichen Verhandlungen genügt das nicht, sondern es ist för-

*) Er nimmt eigentlich nur zwei Theile jeder Rede an, Darlegung der Sache, wovon die Rede ist, und Beweis, daß sie sich so verhält, läßt aber einen dritten und vierten, nämlich Eingang und Epilog, wenigstens bei größern Reden zu, wobei er noch gegen solche Rhetoriker zu streiten hat, die noch mehr Theile der Rede aufstellen wollen. S. III, 13.

**) Nämlich das Volk, oder der Senat, überhaupt die Person oder die Personen, welche in letzter Instanz über die vorhandene Sache entscheiden, und an welche die Rede gerichtet ist.

derlich," wenn man den Zuhörer gewinnt; denn die Entscheidung betrifft Dinge, die ihm fremd *) sind; und so kommt's, daß er, indem er an sich selbst denkt und im Anhören Partie nimmt, anstatt zu urtheilen, den Streitenden Gunstbezeugungen austheilt. Darum läßt auch an vielen Orten, wie oben bemerkt, das Gesetz nicht zu, über die Sache hinaus Etwas zu sagen. Dort nun haben die Richter selbst darauf genugsam Acht. Da nun offenbar ist, daß der wissenschaftliche Weg auf die Ueberzeugungsmittel hingerichtet ist, und die Ueberzeugung **) ein Beweis (denn wir glauben da am Meisten, wo wir annehmen, daß Etwas bewiesen sey); und da der rhetorische Beweis das Enthymema ist, und dieses, um es kurz zu sagen, das triftigste Ueberzeugungsmittel ist; und da das Enthymema ein Syllogismus ist; und die Untersuchung über den Syllogismus jeder Art ohne Unterschied der Dialektik, entweder der ganzen Wissenschaft, oder einem ihrer Theile angehört: so ist natürlich, daß, Wer am Meisten im Stande ist zu erkennen, woraus und wie ein Syllogismus entsteht, auch auf Enthymemen sich am Besten verstehen wird, indem er noch darauf achtet, worüber man Enthymemen bilde, und welche Unterscheidungen zwischen ihnen und den logischen Syllogismen sich vorfinden. Dann das Wahre und das dem Wahren Aehnliche zu sehen, ist das Geschäft derselben Kraft; dazu noch haben die Menschen genug-

*) Und darum wird er, wenn man ihn nicht gewinnt, d. h. in Affect versetzt (II, 1.), unparteiisch urtheilen.

**) Ueberzeugung im activen Sinne, das Ueberzeugen. Die deutsche Sprache hat kein Wort, welches das Griechische ganz genau wiedergäbe.

same Naturanlage für die Wahrheit, und treffen dieselbe mehrentheils. Daher ist die Anlage zum Treffen des Scheinbaren dieselbe mit der zum Treffen der Wahrheit. Daß nun auch die Andern *) über das außerhalb des Gegenstandes Liegende Anweisung geben, und warum sie sich mehr zur gerichtlichen Rede hingewandt haben, ist offenbar.

Nützlich aber ist die Redekunst, einmal, weil von Natur **) die Wahrheit und Recht stärker ist, als ihr Gegentheil, so daß beide vor Gericht unterliegen müssen, wenn dasselbe nicht nach Gebühr gehalten wird; und dieß verdient, daß man dagegen auftrete. Zweitens ist es bei Leuten gewisser Art selbst da, wo man die genaueste Sachkenntniß besitzt, keine leichte Sache, von dieser aus überzeugend zu sprechen; denn die von der Sachkenntniß ausgehende Rede ist die der Belehrung; das geht aber nicht, ***) sondern man muß sich mit den Ueberzeugungsmitteln und der ganzen Rede an das Allgemeine halten, wie wir auch in der Topik über das Auftreten vor Leuten gewöhnlicher Art gesagt haben. Ferner muß man im Stande seyn, das Gegentheil darzuthun, gerade wie bei den Syllogismen: nicht um Beides auszuüben, denn zum Schlechten muß man nicht zureden; sondern damit wir nicht unbekannt damit bleiben, wie es sich verhält, und damit wir, wenn ein Anderer das Mittel der Rede selbst

*) Frühere Rhetoriker.

**) Aber auch nur von Natur, nicht so, wie es jetzt ist. Die Redekunst ist ein Mittel, Das, was recht ist, vor Gerichten, die nicht nach Gebühr verfahren, durchzuführen.

***) Bei den Zuhörern gewöhnlicher Art, von deren Schwachheit und Verwöhnung er in mehreren Stellen dieses Werkes spricht.

auf unrechte Weise gebraucht, Dieß entkräften können. Von den andern Wissenschaften bildet keine einzige entgegengesetzte Schlüsse; *) nur die Dialektik und die Rhetorik thun Dieß; denn beide begreifen eben sowohl das Entgegengesetzte in sich. **) Jedoch mit den Objecten verhält es sich nicht gleichermaßen, sondern was wahr und seiner Natur nach das Bessere ist, das taugt auch besser zur Deduction und um es kurz zu sagen, zur Gewinnung des Glaubens. Außerdem wäre es ein Widerspruch, wenn es Schande wäre, mit dem Leibe sich nicht selbst helfen zu können, und wenn dabei der Rede keine Schande wäre, da Dieß dem Menschen mehr eigenthümlich ist ***) als der Gebrauch, den er von seinem Körper macht. Wollte man aber sagen, wer solches Vermögen der Rede auf unrechte Weise gebrauche, könnte großen Schaden anrichten — so trifft Dieß zugleich alles Gute, ausgenommen die Tugend, und allermeist die nützlichsten Güter, wie Leibesstärke, Gesundheit, Reichthum, Feldherrnkunst. Denn damit kann man bei rechtschaffenem Gebrauche am Meisten nützen, und bei unrechtem am Meisten schaden. Daß nun die Rhetorik nichts in sich Abgeschlossenes begreift, sondern so, wie die Dialectik, und daß sie nützlich ist, erkennt man; auch daß ihr Geschäft nicht ist, zu über-

*) Nämlich entgegengesetzte Schlüsse aus einem und demselben Obersatze. Ein Beispiel II, 23: ob der Sohn der Priesterin Volksredner werden solle?

**) Wie das positiv Gegebene, das Unwahre wie das Wahre, der Theorie nach.

***) Mehr unterscheidender Vorzug vor den Thieren, als z. B. die Kunst der Waffen.

reden, sondern zu erkennen, was in jeder Sache zur Gewinnung des Glaubens tauglich und vorhanden sey, wie das in allen andern Wissenschaften gleichmäßig der Fall ist. Denn auch die Arzneiwissenschaft hat nicht zum Zwecke, gesund zu machen, sondern *) so weit zu führen, als es angeht; denn es ist denkbar, daß man auch Leute, welche nicht gesund werden können, doch gut curire. **) Ueberdem, ***) daß es gleichmäßig ihr Geschäft ist, das Glauben Verdienende wie das scheinbar Glauben Verdienende zu erkennen, ebenso, wie der Dialektik der wirkliche und der scheinbare Syllogismus angehört. Denn der sophistische Syllogismus †)

*) Den Kranken.

**) Möglicher Weise könnte der Sinn auch der seyn: „denn auch die A. hat nicht zum Zwecke u. s. w., sondern so weit als es angeht, die richtige Anleitung dazu [zum Gesundmachen] zu geben; denn es ist denkbar, daß man auch bei Leuten, welche nicht gesund werden können, doch die rechte Heilart anwende." Red.

***) Ist offenbar.

†) Aristoteles setzt die Kenntniß seiner früher verfaßten dialektischen Schriften, welche zusammen Organon genannt werden, bei den Lesern der Rhetorik voraus, und glaubt deßhalb, man könnte, wenn man die Sache nicht ganz genau anschaute, ihm von dorther hier eine Einwendung machen. Er parallelisirt nämlich hier Rhetorik und Dialektik nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in ihren Theilen, so daß er namentlich die dialektischen Syllogismen bei der Rhetorik wieder in wenig veränderter Gestalt, nämlich als Enthymemen finden läßt. Da er nun in der Schrift von den sophistischen Widerlegungen Cap. 10 und in andern dialektischen Schriften auch einen sophistischen Syllogismus aufgeführt

bestehe nicht im Vermögen zur Sache, sondern in der Absicht; vielmehr wird in diesem Falle der Eine vermöge seiner Wissenschaft, der Andere vermöge seiner Absicht Redner

hat, so könnte man seiner Meinung nach fragen, welches rhetorische Enthymem diesem entspreche? Er antwortet darauf: wie der wirkliche und der scheinbare Syllogismus bilden für sich abgesonderte Classen, welchen in der Rhetorik die wirklichen und die scheinbaren Enthymemen II, 23. 24 entsprechen. Wird in der Dialektik ein scheinbarer Syllogismus ein sophistischer genannt, so ist das eine Bezeichnung von Seiten der Absicht, ohne daß derselbe eine neue Classe bildete, deren Correlat man in der Rhetorik aufzusuchen hätte. Weitere Nachweisungen über die hier gemachte Unterscheidung finden sich in der Topik, namentlich im Eingang des ersten Buchs und im vierten Capitel bis achten. Uebrigens mag hier bemerkt werden, daß προαίρεσις, welches ich hier mit Absicht übersetzt habe, eines von den vielen Aristotelischen Wörtern ist, die im Deutschen mit einem vorhandenen Worte ganz wiederzugeben oft schwer, oft unmöglich erscheint. Arist. widmet ihm Eth. Nic. III ein eigenes Capitel, das zweite, welches bei Garve das vierte ist. In diesem zeigt er durch eine Reihe von Vergleichungen, was προαίρεσις nicht sey, und gibt am Ende mehr eine Andeutung als nach sonstiger Weise eine eigentliche Definition von Dem, was es wirklich sey. Garve übersetzt es durch Vorsatz. Wenn man aber diese Uebersetzung zum Beispiele hier, III, 16 anwenden wollte, wo von der Mathematik gesagt ist, sie habe keine προαίρεσις, oder III, 17, wo gesagt wird, die Beweisführung habe keine προαίρεσις, so würde der Ausdruck Vorsatz nicht nur nicht den rechten Sinn geben, sondern vielmehr positiv irre leiten. Zwar passe Absicht auch nicht überall, scheint aber doch dem Griechischen näher. S. unten zu III, 16.

seyn; in jenem aber Sophist nach der Absicht und Dialektiker nicht nach der Absicht, sondern nach dem Vermögen zur Sache. Nun wollen wir über die Art und Weise selbst zu handeln versuchen, wie und wodurch man die Aufgabe lösen könne. So wollen wir denn, wie von vorne anfangend, auch *) hier eine Begriffsbestimmung derselben geben und dann weiter gehen.

Zweites Capitel.

So sey nun die Redekunst ein Vermögen, an jedem Dinge Das, was Glauben erwecken kann, wahrzunehmen. Denn Dieß ist das Geschäft keiner andern Kunst; denn jede der andern will in Bezug auf ihren eigenthümlichen Gegenstand belehren und überzeugen, wie die Arzneikunst in Bezug auf Gesundheit und Krankheit, und die Geometrie in Bezug auf Das, was an den räumlichen Größen geschieht, und die Arithmetik in Bezug auf die Zahl; und in gleicher Weise die übrigen Künste und Wissenschaften. Die Redekunst dagegen will an beliebig Gegebenem das Glauben Erweckende wahrnehmen können, weßhalb wir auch behaupten, ihr Kunstgebiet umschließe keine abgesonderte, eigenthümliche Classe von Gegenständen.

Die Ueberzeugungsmittel sind theils *außerhalb* —, theils *innerhalb* der Kunst liegende. *Außerhalb* der Kunst liegende nenne ich Diejenigen, welche nicht durch uns herbeigeschafft worden sind, sondern schon vorhanden waren, z. B. Zeugen, die Folter, Urkunden und Was dergleichen ist; in-

*) Auch hier, nach seiner in früheren Schriften begonnenen und festgehaltenen Weise.

nerhalb der Kunst liegende Diejenigen, welche durch Theorie und durch uns selbst geschaffen werden können: wonach man die Einen anzuwenden, die Andern aufzufinden hat. Es sind drei Arten derjenigen Ueberzeugungsmittel, welche durch die Rede herbeigeschafft werden: sie wohnen nämlich theils in dem eigenthümlichen Wesen des Sprechenden; theils darin, daß man den Zuhörer in eine gewisse Stimmung versetzt; theils in der Rede selbst, indem sie beweist, oder zu beweisen scheint. Durch das eigenthümliche Wesen *) — wenn die Rede so gehalten wird, daß sie den Redner glaubwürdig macht. Denn dem guten Manne glaubt man mehr und leichter, im Allgemeinen ohnedieß; da aber, wo man nicht in's Reine kommt, sondern zweifelhaft ist, ganz besonders. Doch muß auch Dieses durch den Vortrag und nicht durch eine über-

16) Die elliptische Schreibart A.'s macht oft durchaus nothwendig, Etwas einzuschieben, wenn er verstanden werden soll. Auf der andern Seite geht bei durchgängiger Ausfüllung, wie sie z. B. Cassandre macht, viel von A.'s Schriftstellereigenthümlichkeit verloren. Es schien daher angemessen, da, wo die Ausfüllung nicht absolut nothwendig zum Verständnisse ist, Dasjenige durch Anmerkung zu ergänzen, was die Paraphrasten in den Text aufnehmen, und eine solche Ergänzung durch d. h. zu bezeichnen.

*) Zu dieser Stelle: d. h. „[illegible] die Wirkung, das Glauben und [illegible]." Was die Sache betrifft, so wiederholt er diese Beobachtung im achten Capitel. Sie ist auch sonst häufig ausgesprochen, wie z. B. von dem berühmten Johnson in Boswells Reise nach den Hebrid. Inseln: Die Menschen können größtentheils die Vernunftschlüsse nicht beurtheilen; der Charakter macht Eindruck auf sie.

den Redner, als einen Mann von gewisser Art [illegible] Meinung geschehen. Denn es ist nicht so, wie einige Rhetoriker in ihren Theorien den Satz aufstellen, daß auch die gute Gesinnung des Redners zur Gewinnung des Glaubens nichts beitrage; sondern das sittliche Wesen hat, möchte ich sagen, wohl den entschiedensten Einfluß auf die Ueberzeugung. Durch die Zuhörer, wenn sie durch den Vortrag in Affect versetzt werden. Denn es ist nicht das gleiche Urtheil, welches man in Schmerz und in Freude [illegible] beim Hassen ausspricht; und einzig auf Solches, wie wir behaupten, sind die heutigen Theoretiker auszubilden bemüht. Hierüber wird im Einzelnen Aufschluß gegeben werden, wenn wir von den Affecten sprechen. Durch die Rede selbst kommt Ueberzeugung, wenn wir mit Hülfe dessen, was an jeder Sache glaubhaft ist, wirkliche oder scheinbare Wahrheit darlegen. Da nun hierin die Mittel zur Ueberzeugung liegen, so ist natürlich, daß man sich dieser drei Punkte bemächtigen kann, wenn man in Schlüssen zu bilden, sodann über persönliche Eigenthümlichkeiten und Tugenden, und drittens über die Affecte Wahrnehmungen zu machen versteht, (was nämlich jede Leidenschaft ist, von welcher Art und woher sie, und wie sie erregt wird. So wird die Rhetorik gleichsam ein Nebenschoß aus der Wurzel der Dialektik und des Theils der Moral, welche man Politik nennen kann. Darum schlüpft sich auch die Rhetorik in das Gewand der Politik und ebenso die, welche mit jener sich beschäftigen, theils aus Unkenntniß, theils aus Eitelkeit, theils aus andern menschlichen Schwächen. Denn in der That ist sie ein Zweig und ein Seitenstück der Dialektik, wie wir gleich anfangs gesagt haben; denn keine

von beiden ist eine solche Wissenschaft, die ein abgesondertes Gebiet hätte, dessen Wesen sie zeigte, sondern es sind gewisse Fertigkeiten zum Reden. Hiermit ist nun über ihren Gehalt und ihr wechselseitiges Verhältniß auch hinlänglich gesprochen.

Wie nun auch in der Dialektik die Ueberzeugungsmittel, die in wirklichen oder scheinbaren Beweisen bestehen, theils Induktion, theils Syllogismus, theils scheinbarer Syllogismus sind: so findet sich's auch hier. Denn das Beispiel ist eine Induction, und das Enthymem ein Syllogismus; und ich nenne das Enthymem den rednerischen Syllogismus und das Beispiel die rednerische Induction. Jedermann aber sucht zu überzeugen durch Darlegung, indem er entweder Beispiele oder Enthymemen vorbringt; und außerdem sonst nichts. Deshalb, wenn man jedes ohne Ausnahme durch Schlüsse oder Induction darlegen muß, — und das wissen wir aus den Analytiken — so muß Beides für beide Sachen dasselbe seyn. Welches aber der Unterschied ist zwischen Beispiel und Enthymem, ist deutlich aus der Topik; denn dort ist von Syllogismus und Induction schon gehandelt; nämlich, daß, wenn man an Vielen und Aehnlichen darthut, daß es sich so verhalte, dieß dort Induction, hier Beispiel ist; daß, wenn etwas ist, und vermöge dieses Gegebenen etwas Anderes außer demselben, darum wird, weil dasselbe entweder durchaus oder zum Durchschnitte so ist, dieß dort Syllogismus, hier Enthymem genannt wird. Man sieht, daß beide Gestaltungen der Rhetorik ihr Gutes haben; denn wie in der Methodik*) dargethan worden ist, so findet sich's auch hier. Die eine Manier in

*) Verlorengegangene Schrift des Aristoteles.

der Redekunst läßt das Beispiel, die andere das Enthymema vorherrschen; und so neigen sich die Redner theils zum Beispiele, theils zum Enthymema hin. Zum [illegible] dient die Darlegung durch Beispiele wohl eben so gut; aber die durch Enthymeme wirkt mehr Schlagendes. Den Grund davon und wie man Beides anwenden soll, wollen wir unten angeben, für jetzt aber über unsern Gegenstand selbst uns deutlicher erklären. Da aber Das, was Glauben erweckt, diese Eigenschaft für einen Menschen hat und das Eine unmittelbar an sich selbst glaubenerweckend und glaubhaft ist, das Andere aber dadurch, daß es vermittelst solcher Dinge *) dargethan zu werden scheint; und da ferner keine Wissenschaft den Einzelfall zum Ziele hat, z. B. die Medicin [nicht], Was für Sokrates oder für Callias gesund sey, sondern was Einem oder Leuten eines gewissen Zustands; (denn das ist Sache der Wissenschaft, dagegen das Individuelle endlos und für die Wissenschaft unerfaßbar ist); so wird auch die Rhetorik nicht Das sich zum Gegenstande machen, was für das Individuum augenfällig ist, wie für Sokrates oder Hippias, sondern für Leute gewisser Art, gerade wie die Dialektik. Denn auch diese bildet ihre Schlüsse nicht über Alles und Jedes (wie ja auch närrische Leute ihre Vorstellungen haben); sondern sie bildet dieselben über Dinge, die einer Erklärung bedürfen und die Rhetorik über Dinge, die zur Berathschlagung gehören. **) Sie hat ihr Geschäft

*) Durch [illegible] welche an und für sich glaubhaft sind, wie Axiome.

**) Zusammenhang: Die Rhetorik hat nicht zur Aufgabe, Anleitung zu geben, wie man Das finde und darstelle, was je für den einzelnen Fall und für den einzelnen Men=

mit solchen Dingen, welche Gegenstand unserer Berathschla-
gung sind [illegible] beschlossen sind, und vor
solchen Zuhörern, welche nicht vieles zusammenfassen und
nicht eine weite Reihe schließen können. Gegenstand unse-
rer Berathschlagung ist, was sich so oder anders verhalten [illegible]

[illegible] schen annehmbar ist, sondern was für gewisse Classen von Fällen und von Menschen annehmbar ist. So nimmt auch die Dialektik ihre Gegenstände der Schlüsse, welche sie bil[illegible] [illegible] einfallen können, [illegible] gewisse Vorstellungen hat, sondern das, was nicht von selbst einleuchtend, zu seiner Anerkennung einer Erörterung bedarf. — Kurz zuvor sagt er, das Eine sey von selbst einleuchtend, das Andere [illegible] und jede [illegible] sondern nur solche, worüber Leute, die nach Gründen fragen, sich bedenken könnten. Wer in Zweifel stelle, ob man die Götter ehren und die Aeltern lieben solle, oder, ob der [illegible] auf [illegible] λόγου [illegible] λόγος hier nicht mit Grund [illegible] besonders [illegible] z. B. [illegible] mit dem Worte λόγος blos den Begriff verbindet, daß es heißt: Erklärung des Sinnes, den ein ὄνομα hat, durch ein einfaches Urtheil. Auch hat [illegible] ist das ἐνθύμημα, welches der Rhetorik als ihr Eigenthum zugeschrieben wird, ebenfalls mit Gründen zu [illegible] λόγον [illegible] Eigenthum der [illegible] nicht [illegible]

zu können scheint, wenn nach dem, was nicht anders seyn werden oder sich verhalten kann, berathschlagt Niemand, in so ferne er es so ansieht; und weiter, als über das, reicht keine Berathschlagung. Schlüsse und Folgerungen ziehen kann man theils aus vorhandenen Schlüssen, theils aus Dem, worüber noch kein Schluß vorhanden, aber ein solcher zu bilden ist, weil es nicht augenfällig ist. Beim Ersteren aber wird schwer seyn, mit dem Gange zu folgen, wegen der Dehnung des Beweises; denn es wird der Ungelehrte als Urtheilender vorausgesetzt; das Zweite wird nicht überzeugen, weil es nicht auf Anerkanntem und Augenfälligem ruht. Darum muß nothwendig das Enthymema und das Beispiel Dinge betreffen, welche meistentheils sich auch anders verhalten können; nämlich das Beispiel als Induction und das Enthymema als Syllogismus*) und muß bestehen aus Wenigem, oft mit noch geringerem Umfang, als der Syllogismus**) der ersten Art. Denn wenn Etwas davon schon bekannt ist, muß man's nicht mit anbringen, indem der Zuhörer es schon selbst hinzusetzt: wie z. B. zu sagen, daß Dorieus***) einen Kranz zum Kampfpreise gewonnen habe, ist's genug zu sagen, daß er in Olympia einen Kampfpreis

*) Wie bei einer mathematischen Deduction, wo Beweise auf frühere Beweise gegründet werden. So sagt er III, 18, man müsse nicht allzu viele Fragen aneinander reihen, wegen Schwäche des Zuhörers; und eben darum müsse man auch die Enthymemen möglichst beschränken.

**) Ueber die Bildung der Syllogismen berichten die Analytiken, wovon namentlich [illegible] hierher gehören.

***) Buhle „Doriensis" als wenn es ὁ Δωριεὺς [illegible]

erlangt habe, und daß ein olympischer Kampfpreis mit Bekränzung verbunden ist, braucht man nicht beizufügen, weil Jedermann das weiß. Da es aber nur wenig Apodiktisch-wahres gibt, woraus die rhetorischen Syllogismen gebildet werden, (denn die meisten Dinge, worüber Urtheil und Untersuchung gepflogen wird, können auch *anders* seyn, indem Gegenstand der Berathung und der Discussion Das ist, was man gewöhnlich treibt, und Dieß gehört alles zu jener Classe, *) und Nichts davon, möchte ich sagen, ist Folge der Nothwendigkeit;) und da man die Schlüsse über Dinge, welche nach dem *gewöhnlichen* Laufe zutreffen oder möglich sind, nothwendigerweise wieder aus solchen andern Prämissen bilden, wie das Nothwendige aus Nothwendigem **) (auch dieß wissen wir von der Analytik her;) so erkennt man, daß der Stoff, aus welchem die Enthymemen gebildet werden, theils das *Nothwendige* ist, theils und meist Das, was im *Durchschnitte* so *vorkommt*. Denn die Enthymemen werden gebildet aus dem Wahrscheinlichen und aus dem *Merkmale*, weßhalb diese beiden mit beiden ***) Obigen Eins seyn müssen. Was nämlich im *Durchschnitte* geschieht, ist das Wahrscheinliche, nicht *unbedingt*, wie Etliche definiren, sondern, Was in Dingen, die auch *anders seyn können*, zu dem Gegenstande in Beziehung

*) Des nicht Apodiktisch-wahren.

**) Apodiktisch-wahres und Nothwendiges ist Ein und dasselbe.

***) Nämlich was in der Rhetorik Merkmal ist, kommt mit dem Apodiktisch-wahren oder Nothwendigen in der Dialektik überein, und Was dort wahrscheinlich ist, in der Dialektik mit Dem, was im Durchschnitte oder in den meisten Fällen vorkommt.

aus denen Wahrscheinlichkeiten sich so verhält, wie ein Allge-meines zum Besondern. Die Merkmale verhalten sich theils wie das Einzelne zum Ganzen, theils wie das Ganze zum Besondern. Unter diesen nun ist das [illegible] [illegible] (Tekmerion); das dagegen [illegible] in seiner Unterscheidung keinen besondern Namen hat. Apodiktisch gewiß [illegible] das, woraus ein Syllogismus entsteht; darum gehört das Mer-[illegible] [illegible] man Merkmalen. Denn wenn Einer glaubt, etwas Unwiderlegbares vorzubringen, [illegible] [illegible] bewiesen und voll-endet; [illegible] in der Sprache der [illegible] [illegible] Merkmalen [illegible] [illegible] [illegible] wie wenn man z. B. als Merkmal, daß die Weisen [illegible] Socrates sey weise und gerecht gewesen. Das ist nun zwar ein Merkmal, aber ein [illegible], wenn auch die Behauptung wahr ist; denn es gibt keinen Syllogismus. Dagegen, wenn man als Merkmal anführt, daß Jemand krank sey, indem er Fieber habe, oder daß eine Frau geboren habe, weil sie Milch habe, so wäre das [illegible] [illegible] allein unter den Merkmalen ein Beweis [illegible] [illegible] allein ist nicht zu entkräften, sofern es wahr ist. Das Merkmal im Ver-

*) [illegible] ist eben das Beweisstück, nämlich ein unwiderlegbares Merkmal, vergl. im Folgenden zwei angegeben werden. Der Griechische Name mußte wegen der gleich nachher gegebenen etymologischen Bemerkung, welche ihrer Natur nach unübersetzbar ist, angegeben werden.

[illegible] wäre, wenn man als Merkmal des Fiebers, das Jemand habe, das angäbe, dass er kurz athme. Aber auch dieses ist der Entkräftung ausgesetzt, wenn es wahr ist; denn es kann auch ein Mensch [illegible] wir auch hier abgehandelt, was Wahrscheinliches, was Merkmal und was Beweisthum sey, und wie sie sich unterscheiden; jedoch eine deutlichere Erörterung über diese Dinge, und die Ursache, warum das Eine zum Schlusse untauglich, und das Andere richtig geschlossen ist, haben wir in der Analytik davon gegeben. Dass ferner das Beispiel eine Induktion ist, und worin die Induktion sich gründet, ist angegeben. Sein Verhältniss ist nicht das eines Theils zum Ganzen, auch das eines Ganzen zum Theile, noch das eines Ganzen zu einem Ganzen, sondern als eines Theils zum Theile, einer Aehnlichkeit zur Aehnlichkeit, wenn nämlich Beides zu derselben Klasse gehört und das Eine erkennbarer ist, als das Andere, dann ist's ein Beispiel. So ist der Satz, dass Dionysius, indem er eine Leibwache begehrte, nach Gewaltherrschaft trachtete; denn man sagt, wenn auch Peisistratus, schon in diesem Trachten begriffen, begehrte die Leibwache, und als sie ihm geworden, ward er Gewaltherrscher; und Theagenes in Megara ebenso; desgleichen alle Andere, von denen man weiss, dienen als Beispiel bei Dionysius, von dem man noch nicht weiß, ob er's in dieser Absicht begehrt. Das Alles aber ist unter dem allgemeinen Satze begriffen, daß, wer nach Gewaltherrschaft trachtet, eine Leibwache begehrt. Woraus nun [illegible] gebildet werden, welche [illegible] ist hiermit angegeben. Unter

den Enthymemen aber ist ein großer und fast allen *) gerade unbemerkt gebliebener Unterschied, derselbe, welcher sich in der dialektischen Bildung der Syllogismen ergibt. Ein Theil derselben nämlich beruht auf dem rhetorischen, gerade wie auf dem dialektischen Bildungsprocesse der Syllogismen; ein anderer auf andern Fertigkeiten und Geistesthätigkeiten, welche theils schon aufgefaßt, theils noch nicht **) aufgefaßt sind. Darum wirken sie ***) auch, ohne daß diese es merken, auf die Zuhörer, †) und indem sie sich der Auffassung nach tiefer damit einlassen, wird ihnen dieß zu einem Uebergange. Doch wird, was ich

*) Den Rhetorikern.

**) Noch nicht systematisch aufgefaßt, wie Zoologie, Politik.

***) Die Redner, welche hiervon Gebrauch machen, nämlich von der gebotenen Gelegenheit, über allerlei Gegenstände der Kunst und Wissenschaft sich in der Rede zu verbreiten, wie z. B. Cicero über stoische Philosophie, über den Werth der Wissenschaften, über Kunstnotizen. Dieß wird ihnen zum Uebergange in ein anderes Gebiet, nämlich in's Gebiet derselben Wissenschaft oder Fertigkeit, wohin sie den Zuhörer durch eine Abschweifung führen, und vornämlich durch die Art der Auffassung, wenn sie dem Zuhörer, der noch Nichts oder gar wenig davon weiß, Elemente oder Principien der Sache beizubringen suchen. Denn während dieses Excurses ist es sodann nicht mehr Staatsrede oder gerichtliche Rede, sondern Abhandlung von wissenschaftlicher oder technischer Art, während der Zuhörer seiner Empfindung nach auch diesen Theil zu dem Eindrucke rechnet, den die Rede in Hinsicht ihres eigentlichen Zweckes auf ihn gemacht hat. Top. I, 8 ist eine erklärende Parallelstelle.

†) Oder, mit Buhle, allgemeiner: auf die der Rhetorik Beflissenen.

hier meine, deutlicher werden, wenn es ausführlicher dargelegt wird. Ich behaupte, daß der dialektische und der rhetorische Syllogismus zum Gegenstande die Dinge hat, worüber wir die Kategorieen *) bilden. Diese sind, einmal die allgemeinen, auf Recht, Natur, Staat und Vieles, das seiner Art nach verschieden ist, anwendbaren, z. B. die Kategorie des Mehr und Minder; denn man wird eben sowohl hieraus einen Schluß oder ein Enthymema über das Recht, wie über die Natur und über Was man will, bilden können, obwohl es der Art nach verschieden ist. Sodann die besondern, **) welche von den Grundsätzen einer bestimmten Art und Classe von Gegenständen ausgehen, wie es denn Grundsätze der Naturwissenschaft gibt, woraus kein Syllogismus und kein Enthymema über die Moral werden kann, und so wieder Grundsätze der Moral, welche der Naturwissenschaft fremd sind, und so in Allem. Die der erstern Art werden in keinem Fache belehren, weil sie kein Substrat haben, mit den letztern aber wird man, je besser man die Vordersätze auswählt, unvermerkt ein von der Dialektik und Rhetorik verschiedenes Wissen beibringen; denn wenn es auf die Principien zu reden kommt, so ist es nicht mehr die Wissenschaft der Dialektik oder der Rhetorik,

*) Eigentlich Oerter, von welchem Namen Cicero Top. 2 sagt, daß Arist. ihn geschöpft habe. Da der Name Kategorie im Deutschen ungefähr in dem Sinne von τόπος gebraucht wird, und zwar mehr in diesem, als in dem, welchen Arist. selbst in seiner so benannten kleinen Schrift damit verband, so glaubte ich für die Rhetorik durchgehends diesen Ausdruck für τόπος wählen zu müssen.

**) D. h. Kategorieen, loci.

sondern diejenige, mit deren Principien er sich beschäftigt. Es werden aber die meisten Enthymemen aus diesen Fächern gebildet, aus den besondern und eigenthümlichen; nur wenige aber aus den allgemeinen Kategorieen. Wie nun bei der Topik, so müssen wir auch hier die Fächer und die Kategorieen der Enthymemen unterscheiden, woraus man diese zu holen hat. Fächer nenne ich die eigenthümlichen Grundsätze jeder Gattung, *) Kategorieen aber, was für Alle gemeinschaftlich anwendbar ist. Zuerst wollen wir die Fächer abhandeln; zuvor aber noch die Classen der Rede unterscheiden, damit wir nach dieser Theilung und Aufzählung für jede einzelne [illegible]

Es gibt aber drei Arten der Redekunst; denn drei sind auch die Arten der Zuhörer. Drei Stücke nämlich gehören zur Rede: der Redner, sein Gegenstand, und der, zu welchem er redet; und seine Absicht geht auf diesen, nämlich auf den Zuhörer. Der Zuhörer ist nun entweder bloßer Zuschauer, oder gibt Entscheidung. [illegible] und zwar entweder über Geschehenes, oder über Künftiges. Der Eine gibt Entscheidung über Künftiges, wie das Mitglied der Volksversammlung; der Andere über Geschehenes, wie der Richter; der Dritte über die Kunstleistung, wie der Liebhaber. Daher muß es drei Classen rednerischer Vorträge geben, die der berathenden, der gerichtlichen und der Schau-Reden. Die Berathung ist theils zuredend, theils abrathend; denn das Eine dieser beiden

*) D. h. von Geistesthätigkeit, Wissenschaft, Kunst.

thut man immer, man mag nun Einzelnen rathen, oder öffentlich zum Volke sprechen. Der Bericht ist entweder Anklage oder Vertheidigung; denn Eines dieser beiden müssen die Parteien thun. Die Schaurede aber theils Lob, theils Tadel. Die Zeit hat nun für jede der Redearten ihre eigne; der Berathende die Zukunft; denn sein Rathgeben betrifft Künftiges, es mag nun mit Zureden, oder mit Abrathen seyn; der Redner vor Gericht die Vergangenheit; denn über das Geschehene führt jederzeit der eine Theil die Klage, der andere die Vertheidigung; der Schauredner vornehmlich die Gegenwart; denn nach Vorhandenem lobt und tadelt man jedesmal, wiewohl man häufig Geschehenes in der Erinnerung und Künftiges in prophetischer Vorstellung zuzieht. Der Zweck ist bei jeder Classe verschieden; die drei Classen haben drei Zwecke; der berathende Redner hat das Nützliche und Schädliche; denn wenn er zuredet, räth er zu als zum Bessern, und wenn er abräth, räth er ab als vom Schlimmern *); und das Übrige zieht er beiläufig zu, Recht oder Unrecht, Schön oder Schändlich. Der gerichtliche Redner hat Recht und Unrecht, und auch er zieht das Übrige beiläufig zu. Der Schauredner das Schöne und Schändliche, und das Übrige zieht auch dieser mit hinein. Daß jede Classe den bezeichneten Zweck hat, davon gibt es ein Merkmal; denn über das Übrige **) werden sie in gewissen Fällen ohne Widerstreit nachgeben, wie z. B. der Redner vor Gericht wohl, daß Etwas nicht geschehen sey, oder

*) D. h. zu der Sache, die er vorschlägt, z. B. zum Frieden.
**) Nämlich über die angegebenen Zwecke der zwei andern Arten.

Einer nicht Schaden gethan habe, dagegen, daß er unrecht habe, wird er niemals zugestehen, indem sonst das Verfahren vor Gericht unnütz wäre. Gleichermaßen gibt der berathende Redner das Uebrige oftmals preis; aber daß er Unzuträgliches anrath oder von Nützlichem abräth, wird er nicht zugestehen; daß es dagegen nicht unrecht sey, ein Nachbarvolk, auch das unschuldige, zu unterjochen, darum kümmert er sich oft Nichts. Eben so sieht der Redner zu Lob und Tadel nicht darauf, ob Einer Nützliches oder Schädliches gethan, sondern macht's sogar oft zum Gegenstande des Lobes, daß er mit Aufopferung seines Nutzens, etwas Edles vollbracht habe: wie man z. B. den Achilles lobt, daß er für seinen Freund Patroklus in den Kampf gegangen sey, mit dem Gewußtseyn des seiner wartenden Todes, während er leben konnte. Für ihn war ein solcher Tod edler, das Leben war das Nützliche.

Aus dem Bisherigen ersieht man, daß man zuerst im Besitze von Grundsätzen **) über diese Gegenstände seyn muß; denn die Beweisstücke, die Vorkenntnisse des Wahrscheinlichen und die Merkmale sind rednerische Grundsätze. Denn jederzeit entsteht der Syllogismus aus Grundsätzen, und das Enthymem ist ein aus den Grundsätzen der bezeichneten Art gebildeter Syllogismus. Da aber, was unmöglich ist, weder gethan worden seyn, noch künftig gethan werden kann, sondern das Mögliche; und da, was nicht geschehen ist und nicht kommen wird, nicht geschehen seyn, noch künftig geschehen kann: so muß der berathende Redner, wie

*) Nämlich aus der Unhaltbarkeit der Behauptung.

**) Nach Anal. prior. I, 1 so übersetzt.

der vor Gericht und der Schauredner Grundsätze vorräthig haben über Mögliches und Unmögliches, darüber, ob Etwas geschehen sey oder nicht, über zu Erwartendes und Nichtzuerwartendes. Ferner, da Alle, sie mögen nun loben oder tadeln, zu- oder abrathen, anklagen oder vertheidigen, nicht allein das eben Bezeichnete darzulegen versuchen, sondern auch, daß Etwas groß oder klein sey, oder entweder als Gutes oder als Uebles, als Löbliches oder Verwerfliches, als Recht oder als Unrecht, indem sie es entweder an sich betrachten, oder in vergleichenden Gegensatz stellen: so ist offenbar, daß man über Größe und Kleinheit, sowie über Größeres und Kleineres Grundsätze vorräthig haben müsse sowohl im Allgemeinen als im Besondern, also: Was ein größeres oder geringeres Gut, Unrecht oder Verdienst sey, und ebenso in den andern Stücken. Hiermit ist dargethan, worüber man sich nothwendigerweise Grundsätze bilden müsse. Jetzt haben wir jede Classe einzeln zu betrachten, also: Was der Stoff der Berathung, der Stoff der Schaureden, und drittens der Stoff der gerichtlichen Reden sey.

Viertes Capitel.

Zuerst müssen wir bemerken, über welcherlei Gutes oder Uebles der Berathende Rath gibt, da er's nicht thut über Alles und Jedes, sondern über Das, welches eintreten und nicht eintreten kann. Was dagegen mit Nothwendigkeit ist oder seyn wird, oder was unmöglicherweise ist oder seyn wird, ist kein Stoff der Berathung. Doch auch nicht über Alles und Jedes, was seyn und nicht seyn kann;

denn es gibt gewisse von der Natur und dem Glücke ausgehende Güter unter denen, die seyn und nicht seyn können, worüber zu berathen fruchtlos ist. Vielmehr sind natürlicherweise Gegenstand der Berathung Diejenigen, welche ihrer Natur nach auf uns zurückgehen, deren Anfang im Werden von uns abhängt; denn nur soweit besinnen wir uns, bis wir finden, ob Etwas uns möglich oder unmöglich ist. Das Einzelne nun, was als Angelegenheit uns zur Berathung kommt, aufzuzählen und in Classen zu ordnen, sodann der Wirklichkeit nach Etwas darüber festzusetzen, wie weit es solche seyn kann, darf hier nicht Gegenstand unserer Untersuchung seyn, weil es nicht Sache der Rhetorik, sondern einer tieferen und reelleren Kunst ist, und weil man ihr schon jetzt viel zu vieles von eigenthümlich wissenschaftlichen Gebieten zugewiesen hat. Denn Was wir schon oben gesagt haben, ist wirklich so, daß die Rhetorik zusammengesetzt ist aus der Analytik und dem politischen Theile der Moral, und daß sie verwandt ist theils mit der Dialektik, theils mit der sophistischen Redeweise. Je mehr man aber entweder die Dialektik oder die Rhetorik nicht als *Fertigkeiten*, sondern als *Wissenschaften* zu gestalten versucht, desto mehr wird man unbewußt ihre Natur vernichten, indem man durch den Wechsel des Bodens sie in *Wissenschaften von irgend welchem Inhalte*, und nicht von dem Gebrauch der *Rede allein* verwandelt. Demnach wollen wir, soweit die Sache zu erörtern fruchtbar ist, und soferne es die nähere Betrachtung noch der Politik übrig läßt, auch hier davon sprechen.

Das Hauptsächlichste nämlich, worüber man sich beräth

und was dem berathenden Redner zum Stoffe dient, ist wohl von fünferlei Art: es ist Haushalt, Krieg und Frieden, Landesvertheidigung, Ein- und Ausfuhr, Gesetzgebung. Also, Wer über den Staatshaushalt Rath geben will, wird die Einkünfte des Staates wissen müssen, von welcher Art und wie groß sie sind, damit, wo Etwas fehlt, hinzugethan, und wo eine Einnahme zu klein ist, sie vermehrt werde. Dann alle Ausgaben des Staates, um die überflüssigen abzuthun und die allzu großen zu beschränken. Denn reicher wird man nicht nur durch Mehrung des Vorhandenen, sondern auch durch Minderung der Ausgaben. Dies läßt sich aber nicht allein durch die zu Hause gemachte Erfahrung bekommen, sondern man muß auch Kenner Dessen seyn, was bei den Andern sich ergeben hat, um hier Rath geben zu können. Ueber Krieg und Frieden zu rathen, muß man die Macht des Staates kennen, wie groß sie schon vorhanden ist, und wie groß sie seyn kann; von welcher Art die vorhandene ist und was für eine hinzukommen kann? Dazu, welche Kriege und wie er sie geführt hat. Jedoch nicht allein vom eigenen Staate, sondern auch von den Gränznachbarn muß man Das wissen, oder von Denen, mit welchen auch ein Krieg wahrscheinlich ist; damit man gegen die Mächtigeren des Friedens pflege, und es in seiner Macht habe, die Schwächeren zu bekriegen. Ferner die Streitkräfte, ob sie gleicher oder ungleicher Art sind; denn auch hierin liegt Anlaß zum Gewinnen oder Verlieren. Zu diesem Ende muß man aber nicht bloß Zeuge von den Kriegen des eigenen Landes, sondern auch von den der andern, in Hinsicht des Erfolgs gewesen seyn; denn in der Regel haben gleiche Ursachen gleiche Erfolge. Ferner in Hin-

sicht auf *Landesvertheidigung* darf uns nicht unbekannt seyn, wie es vertheidigt wird, sondern man muß die Zahl der dazu bestimmten Mannschaft, ihre Waffengattung und die festen Plätze selbst kennen. Dieß aber ist unmöglich, wenn man nicht das Land kennt, um, wenn die Mannschaft zur Vertheidigung zu klein ist, sie zu vermehren, und, wenn zum Theile überflüssig, sie zu vermindern, und um die passenden Plätze mehr zu wahren. Ferner *in Rücksicht auf Lebensbedürfnisse*,*) wie groß der Verbrauch des Staates ist; welche derselben das Land erzeugt und welche eingeführt werden; nach welcher Seite man Ausfuhr, und von welcher man Einfuhr nöthig hat, um da Verträge und Uebereinkünfte zu schließen. Denn nach zwei Seiten hin muß man sein Volk frei von Vorwürfen erhalten, gegen die Mächtigeren und gegen Die, welche man zu diesen Dingen brauchen kann. Zur *Sicherstellung* **) muß man von allem Dem Kenntnisse erwerben können, aber nicht das Unwichtigste ist's, auf die Gesetzgebung sich zu verstehen; denn in den Gesetzen ruht das Heil des Staates. Deßhalb muß man wissen, wie vielerlei Arten von Staatsverfassung es gibt, was Jeder zuträglich ist; und durch Was sie zu Grunde gerichtet wird, das ihr selbst inwohnt, oder aber von Außen feindselig ist. Daß sie von *Inwohnendem* zu Grunde gerichtet wird, behaupte ich, weil außer der besten Staatsverfassung alle andern durch Milderung wie durch Schärfung ihres Princips zu Grunde gehen. So wird die Demokratie

*) Es ist der vierte der oben angegebenen Punkte: Einfuhr und Ausfuhr.

**) D. h. zur berathenden Rede darüber.

nicht bloß durch Milderung schwächer, so daß sie zuletzt zur Oligarchie wird, sondern auch durch bedeutende Schärfung, gerade wie die Aus- und die Eingebogenheit der Nase nicht nur in ihrer Abnahme *) in eine gewisse mittelbare Form geräth, sondern auch das stark Aus- oder Eingebogene aus der Nase etwas macht, woran man ihre Bestimmung gar nicht mehr erkennt. Bei der *Gesetzgebung* ist es nützlich, nicht nur durch Beobachtung Dessen, was schon da gewesen ist, **) belehrt zu seyn, welche Verfassung die gute sey, sondern auch die auswärtigen zu kennen, wie sie für jede Art von Leuten taugen. Hieraus ist ersichtlich, daß Landreisen belehrend für die Gesetzgebung sind; — denn da kann man die Gesetze der Völker kennen lernen —; und so zur Staatsberathung die Kenntniß der Geschichtwerke; was jedoch Alles nicht der Rhetorik, sondern der Politik angehört. Worüber nun Derjenige, welcher als berathender Redner auftreten will, das Hauptsächlichste inne haben muß, ist hiermit angegeben. Woher man aber im Vortrage sowohl darüber als über das Andere die Mittel des Zuredens und Abrathens nehmen soll, wollen wir jetzt angeben.

Fünftes Kapitel.

Es hat wohl Jeder für sich und so Alle auch in Gemeinschaft ein *Ziel*, dessen *Erstrebung* ihr *Meiden* und *Wählen bestimmt*; und das ist, im Allgemeinen zu sprechen, die Glückseligkeit und ihre Theile. Wir wollen daher

---

*) Für *Abnahme* hat das Griechische hier denselben Ausdruck, der vorher *Milderung* heißt.

**) D. h. im eigenen Lande.

Beispiels wegen betrachten, was [illegible] Glückseligkeit ist, und worin ihre Theile bestehen. Denn [illegible] sie und was [illegible] dagegen [illegible] entgegensteht, [illegible] wider. Denn [illegible] oder ein größeres Maaß [illegible] hervorbringe, [illegible] nicht thätig seyn, und [illegible] hinderlich oder von entgegengesetzter Wirkung [illegible] nicht thätig seyn. Es sey [illegible] Glückseligkeit [illegible] mit Tugend verbundener Zustand, oder [illegible] gung, [illegible] Ansprüche [illegible] Leben [illegible] zugleich gesichert haben, oder Wohlhabenheit des [illegible] der Verhältnisse [illegible] zu wahren und zu schützen. — Denn einen [illegible] chen Zustände erkennt Jedermann als Glückseligkeit [illegible] die Glückseligkeit [illegible] Theile [illegible] Adel, [illegible] Menge [illegible] rechtschaffene Freunde, Reichthum, [illegible] Nachkommenschaft, gutes Alter, [illegible] Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe [illegible] Ruf, Ehre, [illegible] Tugend, oder auch ihre Theile, Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung. Denn so wird der Mensch befriedigter seyn, [illegible] durch [illegible] mit den äußern Gütern [illegible] weiter [illegible] Güter sind [illegible]

*) Er gibt verschiedenartige Definitionen von Glückseligkeit, deren er für sich nur eine [illegible] als richtig anerkennt, um daran zu zeigen, daß noch allen Definitionen doch gewisse [illegible] den Glückseligkeit [illegible]

und [illegible] Freunde, [illegible] Macht und [illegible] das Leben [illegible] dieser [illegible] Stamme [illegible] daß [illegible] überhaupt [illegible] Jungen [illegible] Seiten [illegible] und, wie [illegible] Jugend, [illegible] Sache [illegible] Menschen [illegible] Gottheit [illegible] Edlen [illegible] ritterliche [illegible] Vorzüge [illegible] Tapferkeit. Für [illegible] Geiste [illegible] Selbstbeherrschung *) und Arbeitsamkeit, ohne

*) [illegible] Würde [illegible]

[illegible] Man muß [illegible] dem Staate darauf sehen [illegible] diese Vorzüge [illegible] an Männern und [illegible] mit dem männlichen Geschlechte [illegible] ist schon die Hälfte des [illegible] [illegible] Ehre ist ein Merkmal vom Nutzen eines verdienstlichen Wesens [illegible] den mit Recht und am meisten die, welche sich wohl verdient gemacht haben; [illegible] auch der [illegible] welcher sich verdient machen kann. Verdienstliche Wirksamkeit

ist [illegible]
was diese [illegible] oder [illegible] einer [illegible]
Güter, deren Erwerbung [illegible]
habe oder an einem [illegible]
ten Zeit. Wenn [illegible] durch [illegible]
scheinende [illegible]
thäten diese Wirkung. Theils der Ort [illegible]
schriften in Versen [illegible]
Plätze, [illegible] Grabmäler, Bilder, [illegible]
Standbilder, die [illegible]
Betrachtung des [illegible]; Geschenke von [illegible] nach
Landesart. Denn das Geschenk ist [illegible]
[illegible] eine Ehrenbezeugung [illegible]
selbst sowohl die [illegible]
Denn für Solche [illegible], was sie [illegible]
[illegible] nach [illegible]
[illegible]
[illegible] Gesundheit [illegible]
beim Gebrauch seines Leibes [illegible]
[illegible]
um seine Gesundheit [illegible]
oder [illegible]
[illegible]
[illegible]
oder den Guten, oder den Verständigen. Ehre ist ein

* Artaxerxes [illegible] des Siebenten [illegible] die jüngere [illegible] vermeintlichen Siege, beehret haben soll. Plut. Artax. 14.

gungen, sowohl des Laufs, als der Stemmkraft tauglich ist, während er zugleich den Genuß eines angenehmen Anblicks gewährt. Darum sind die Pentathlen *) die schönsten, weil sie zur Stärke wie zur Behendigkeit gleichmäßig gemacht sind. Des Mannes Schönheit ist Tüchtigkeit zu kriegerischen Anstrengungen und Annehmlichkeit des Aeußern mit Furchtbarkeit verbunden. Des Greises Schönheit ist Bestehen in den nothwendigen Anstrengungen ohne Verkümmerung, wenn der Mensch Nichts von Dem zu leiden hat, was des Alters Plage ist. Stärke ist das Vermögen, Etwas außer sich zu bewegen, wie man will; Dieß muß geschehen entweder durch Ziehen, oder durch Stoßen, oder durch Aufheben, oder durch Nieder-, oder durch Zusammendrücken; weßhalb der Starke entweder in allem Dem oder in etlichen Stücken davon stark ist. Vorzug der Größe ist, wenn man nach Länge, Dicke und Breite vorragt, indem man um so viel größer, als die Meisten, ist, daß dieses Ueberragen die Bewegungen nicht erschwert. Ritterliche Anlage des Körpers besteht aus Größe, Stärke und Behendigkeit; denn auch der Behende ist stark. Denn Wer seine Beine geschwind auswerfen und bewegen kann, und weit hin, ist ein Läufer; Wer drücken und festhalten, ein Ringer, Wer mit dem Schlage Stoß geben, ein Faustkämpfer; Wer in beidem Letztern Etwas vermag, ein Pancratiast; Wer in Allem, ein Pentathle. Glückliches

*) Solche gymnastische Künstler, die in fünf gymn. Künsten, dem Sprunge, dem Laufe, dem Wurfe des Discus, dem Ringen und dem Faustkampfe gleich preiswürdig erkannt wurden. Da man nach unserer Sprache drei dieser Uebungen nicht Kämpfe nennen kann, schien mir das Wort Fünfkämpfer nicht zu passen.

Alter ist später Eintritt der Greisenhaftigkeit ohne Verkümmerung; denn dasselbe ist nicht vorhanden, wenn man geschwind altert; und auch nicht da, wo man zwar langsam aber mit Kummer altert. Es erwächst aus guten Eigenschaften des Körpers und aus der Gunst der Umstände. Denn Wer nicht ohne Krankheit bleibt und nicht stark ist, wird nicht ohne Leiden seyn, und so wird man ohne Beihülfe *) des Glücks auch nicht unverkümmert und lebenskräftig bleiben. Es giebt eine Anlage zum langen Leben auch ohne Stärke und Gesundheit; denn Viele leben lange ohne gute Verfassung des Körpers. Indessen gehört genauere Erörterung dieser Dinge nicht hierher. Menge und Rechtschaffenheit der Freunde sind an sich verständlich, wenn der Begriff des Freundes gegeben ist, es sey das ein Solcher, der, Was er für uns gut hält, um unsertwillen zu bewirken strebt. Wer nun viele der Art hat, der ist durch die Menge — und Wer noch dazu tugendhafte, der ist durch die Rechtschaffenheit der Freunde gesegnet. Gunst der Umstände ist vorhanden, wenn die Güter, die vom Geschicke abhängen, sich einfinden und vorhanden sind, entweder alle, oder die meisten, oder die größten. Das Geschick gewährt hier und da Güter, welche die künstliche Benutzung ebenfalls gewährt; aber auch viele außer dem Bereiche der Kunst liegende, z. B. alle, die von der Natur kommen. Es können welche sogar im Widerstreite mit der Natur werden, wie Gesundheit Werk der Kunst seyn kann, dagegen Schönheit und Größe nur das der

*) Ich glaube mit geringer Aenderung οὐκ ἄνευ τύχης lesen zu müssen, Was dem vom Vorhergehenden bestimmten Sinne allein zu entsprechen scheint.

[illegible] diejenigen Güter, [illegible] Ge- [illegible] sind die außer unsrer Be- [illegible] fallenden Güter, welche das Geschick gewährt [illegible] B. [illegible] Brüder häßlich, [illegible] der eine schön ist; oder [illegible] den Schatz nicht entdeckten, der Eine aber [illegible] wenn den Nebenmann das Geschoß traf, den Einen aber nicht; [illegible] den immer [illegible] ist, [illegible] Wege [illegible], und die Andern, die [illegible] umgebracht wurden. Denn [illegible] als Glück. Ueber die Tugend, deren eigenthümliche Anwendung doch in der Lobrede Statt finden, [illegible] die nähere Betrachtung da anstellen, wo wir [illegible] auf solche Dinge, [illegible] schon vorhanden sind, beim Zu- [illegible] auch beim Abrathen, ist hier- [illegible] in das Gegentheil. Des- [illegible]

Sechstes Capitel.

Da nun der berathende Redner sein Ziel, das Nützliche, vor sich hat, und man berathschlagt, nicht über den vorhandenen Zweck, sondern über die Mittel dazu, und da diese bestehen in nützlicher Verfahrungsweise, und das Nützliche gut ist: so müssen wir elementarische Vorstellungen über Gutes und Nützliches auffassen. So sey denn gut, *) was um seiner selbst willen wünschenswerth

*) Wieder, wie Cap. 5. Note 1 verschiedene Definitionen desselben Begriffs, um zu beweisen, daß die Dinge, welche er nachher gut nennt, doch mit allgemeiner Einstimmung dafür angesehen werden.

[illegible] be- [illegible] zu- [illegible] Sol- [illegible] Vorhanden- [illegible] sich [illegible] seine [illegible] sicher- [illegible] und [illegible] des [illegible] wie [illegible] der [illegible] Leibes- übung, welches für gewöhnlich [illegible] wirkt. Stehet dieses fest, so muß das Empfangen des Guten etwas Gutes seyn, sowie auch die Entäußerung des Uebels; denn bei dem Einen ist gleichzeitige Folge, daß man das Uebel nicht hat, bei dem Andern die spätere, daß man ein Gut hat. Deßgleichen das Empfangen eines größern Gutes statt eines kleinern, und eines kleinern Uebels statt eines größern; denn der Ueberschuß des größern über das kleinere wird dort als Gewinn und hier als Entäußerung zu Theile. So müssen auch die Tugenden ein Gut seyn; denn in Hinsicht auf sie befindet sich Der, welcher sie hat, in guter Verfassung, und sie haben eine wirkende und herbeiführende Kraft in Ansehung des Guten. Es muß

aber von jeder einzeln gehandelt werden. Was und welcher Art sie sey. Auch die Lust muß etwas Gutes seyn, denn alle lebende Wesen streben nach ihr von Natur. Darum muß das Angenehme und das Schöne etwas Gutes seyn; denn das Eine wirkt Lust, und das Schöne ist theils angenehm, theils ist es an und für sich wünschenswerth. Um jedoch ins Einzelne zu gehen, müssen folgende Dinge Güter seyn. Glückseligkeit, denn sie ist an sich selbst wählenswerth, für sich allein genügsam, und um ihretwillen wählen wir viel Anderes. Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, [illegible] und andere dergleichen Eigenschaften; denn das sind Vorzüge der Seele. [illegible] heit u. dergl. Denn es sind Vorzüge [illegible] wirken allerlei, z. B. Gesundheit [wirkt] Lust und Leben. Darum erscheint sie auch als das Beste, weil sie die Quelle von zwei in der Welt am Höchsten gehaltenen Dingen, der Lust und dem Leben ist. Reichthum; denn er ist Vorzüglichkeit des Besitzes und wirkt allerlei. Freund und Freundschaft; denn der Freund ist an sich wählenswerth und wirkt allerlei. Ehre, Ruf; denn sie sind angenehm und wirken allerlei, und es folgt ihnen für gewöhnlich das wirkliche Vorhandenseyn solcher Dinge, worüber man geehrt wird. Vermögen zum Sprechen und Handeln; denn all das kann Gutes wirken. Dazu gute Anlagen: Gedächtnißkraft, Gelehrigkeit, Scharfsinn und all

*) Αἱρετά. Eigentlich wählenswerth, nach dem bekannten strengen Unterschiede, den die alten Philosophen zwischen sumendis und expetendis machen. Red.

vergleichen; denn diese Kräfte werden Gutes; nicht minder die Wissenschaften und Künste, Fertigkeiten. Ferner das Leben; denn es ist an sich wünschenswerth, wenn auch kein anderes Gut mit ihm verbunden wäre. Ferner das Recht; denn es ist ein Vortheil für das Gemeinwesen. Das sind nun so ungefähr die als gut anerkannten Dinge. Wo es streitig ist, schließt man in folgender Weise: Was ein Uebel zum Gegensatze hat, ist gut. Ebenso das, dessen Gegentheil dem Nutzen für die Feinde ist, z. B. wenn, feiges Volk der größte Nutzen für die Feinde ist, so muß offenbar Tapferkeit den Mitbürgern zum größten Vortheile dienen. Ueberhaupt erscheint der Gegensatz von Dem, was die Feinde wollen, oder worüber sie sich freuen, als nützlich, weßhalb es mit Recht heißt [Iliad I, 255.]:

Traun, wohl freute sich Priamos deß *).

Dieß trifft sich jedoch nicht immer, sondern nur für gewöhnlich; denn es kann wohl hier und da dasselbe Ding auch den Gegnern nützlich seyn, weßhalb man sagt, das Unglück bringe die Menschen zusammen, wenn nämlich dasselbe Ding beiden Theilen schädlich ist. Ferner ist ein Gut, Was nicht im Uebermaße vorhanden ist; dagegen ein Uebel, Was größer ist, als es seyn soll. Ferner Das, um dessen Willen man viele Mühe oder Kosten aufgewandt hat; denn da erscheint es schon als Gut; und gilt in solcher Weise schon als Zweck, und zwar als Zweck Vieler; der Zweck aber ist etwas Gutes, weßwegen es heißt [Il. II, 160.]:

*) Der Entzweiung zwischen Achilles und Agamemnon.

Ließe man so dem Priamus Ruhm — *)

Schandbar doch, die so lange geweilt —

Ebenso das Sprichwort: **) Vor der Thüre den Wasserkrug [illegible] Ferner, [illegible] Was nicht gut ist. [illegible] schlechte Menschen [illegible] denn da [illegible] Be- [illegible] denkt [illegible] Wen- [illegible] und [illegible]

*) [illegible] beklagt gegen Minerva den Aufbruch der Griechen nach den Schiffen, da sie der [illegible] Belagerung müde, dieselben zur Heimfahrt eiligst besteigen wollen. Aristot. fängt die Stelle nur mit deren [illegible] es [illegible] wenn man denselben plötzlich aufgäbe. Pallas soll den Abzug hindern. Aehnlichen Sinn hat die spätere Rede des Ulysses, woraus die nächste Stelle ein paar Worte [illegible]

**) Erasmus erklärt das Sprichwort dahin, daß der Dieb keine Angst empfinde, den vor oder unter der Thüre stehenden Krug zu stehlen, sondern vielmehr, verschlossene Schränke und Gefäße zu leeren. Wäre das der Sinn, so hätte Ar. großes Unrecht gehabt, das Sprichwort hier anzuführen. Gewiß ist natürlicher der Sinn: den Wasserkrug, gefüllt und schwer, bis an die Hausthüre bringen (Zweck), und dann ihn zerbrechen.

gute, an denen ihre Feinde keinen Tadel finden. Darum meinten die Corinthier von Simonides geschmäht zu seyn durch den Vers:

[illegible] ge-schieht. Leicht ist, Was ohne Widerstreben der Empfindung oder in kurzer Zeit geschieht; denn der Begriff des Schweren liegt entweder im Widerstreben der Empfindung oder in der Dehnung der Zeit. Ferner wenn es so ist, wie man's will; man will aber entweder kein Uebels, oder dieses geringer als das Gute; das Letztere wird der Fall seyn, wenn das Schlimme an der Sache entweder unmerklich oder geringfügig ist. Ferner das Eigene. Ferner, Was sonst Niemand hat. Ferner, Was in Fülle vorhanden. Denn dadurch wächst die Ehre. Ferner, Was uns [illegible] vergleichen ist, Was uns nach Herkunft und Vermögen zukommt. Ferner Das, worin man zu wenig zu haben meint, selbst wenn's etwas Kleines ist; denn man trachtet nichts destoweniger, sich dasselbe zu verschaffen. Ferner das Ausführbare; denn es ist möglich, weil es leicht

ist ausführbar, aber ist, was Alle, oder die Mehrzahl, oder die Gleichstehenden oder die niedriger Stehenden in's Werk gesetzt haben. Ferner Das, womit man sich den Freunden angenehm oder den Feinden als Feind fühlbar machen wird. Ferner Das, wonach Die streben, welche man bewundert. Ferner Das, wozu man Naturanlagen und worin man Erfahrung hat; denn man meint es leichter in's Werk zu setzen. Ferner, Was kein gewöhnlicher Mensch vornimmt; denn es findet mehr Lob. Ferner, Was Gegenstand leidenschaftlichen Verlangens ist; denn es erscheint nicht nur angenehm, sondern auch vorzüglicher. Besonders endlich für Jemand nach seiner eigenthümlichen Neigung, z. B. für die Sieglustigen, wenn es Sieg gibt, für den Ehrliebenden, wenn Ehre, für den Liebhaber des Gewinns, wenn Geld zu erholen ist; und so gleichermaßen die Andern. Aus solchen Stoffen muß man demnach, wo über Gutes und Zuträgliches geredet wird, die Ueberzeugungsmittel herholen.

Siebentes Capitel.

Da man aber oft Beides als nützlich anerkennt und nur über das Mehr im Streite ist, so werden wir nunmehr zu sprechen haben über das größere Gut und den höhern Grad der Zuträglichkeit. So sey denn das Drüber so viel wie das Andere und Etwas mehr, das Drunter aber ein Weniger als gleichviel. Und größer und mehr ist immer gedacht im Verhältniß zum Mindern, und groß und klein, viel und wenig, im Verhältniß zu der Größe der

Mehrzahl, und ein Drüber heißt groß, ein Drunter klein, und ebenso bei viel und wenig. Da wir nun gut nennen, Was um seiner selbst willen und nicht eines Andern willen wählenswerth ist, und Das, wonach Alles trachtet, und was man, im Besitze von Verstand und Einsicht, wählen würde, und was eine wirkende und bewahrende Kraft hat, oder welches solche Dinge mit sich führt; und da Das, dem zu Liebe Etwas geschieht, der Zweck ist; und der Zweck Das ist, dem zu Liebe das Andere geschieht; und da gut für uns Das ist, was in Beziehung auf ein gewisses Ding sich so verhält: so muß, was mehr als Eins und als Weniges ist, das Eins oder das Wenige mitgezählt, ein größeres Gut seyn; denn es hat ein Drüber, und was unter dem Gleich-viel ist, das ist ein Drunter. Und wenn das Größte *) ein Drüber über das Größte hat, so hat es dies auch mit beiden Ganzen; und wo der Fall ist mit beiden Ganzen, da ist er's auch mit dem einen Größten gegen das andere Größte. Wenn z. B. der größte Mann größer ist als das größte Weib, so sind auch die Männer überhaupt größer als die Weiber; und wenn überhaupt die Männer größer sind, als die Weiber, so ist auch der größte Mann größer, als das größte Weib; denn das Drüber in der einen Classe gegen die andere steht in gleichem Verhältniß, wie das Drüber ihrer größten Individuen. Ferner, wenn das Erste das Zweite mit sich bringt, das Zweite aber nicht das Erste; (das Mitsichbringen ist entweder gleichzeitig oder Folge der Wirkung;) denn der Genuß des Mitsichgebrachten liegt in

*) D. h. in der einen Classe von Objekten über das Größte in der andern Classe. Weiteres Top. III, 2.

dem Ersten *) [illegible] aber [illegible] Wissen [illegible] Fähigkeit [illegible] Ferner, [illegible] auch [illegible] es [illegible] auch [illegible] dem Größern [illegible] Ferner [illegible] ein Gut und dasselbe mit dem Wirken eines größeren Dinges. Ebenso das, [illegible] Ursache größer ist; denn wenn das Gesundmachen wün-schenswerther ist, [illegible] ein größeres Gut, so ist auch die Gesundheit [illegible] Ferner, [illegible] seyn, [illegible] Stärke ein größeres [illegible] nicht an sich [illegible] Ferner [illegible] der leiblichen Wohlbefindens. Ferner, [illegible] selbstständigkeit, [illegible] oder Leichteres bedarf [illegible] Andere nicht [illegible] aber das [illegible] Selbstständigkeit [illegible]

*) D. h. so ist das Erstere ein größeres Gut.

res Gut gerade wenn [illegible] Anfang. [illegible]
[illegible]
[illegible] des gleichen [illegible]
[illegible] Anfang [illegible]
zwei Anfängen [illegible]
[illegible]
[illegible]
zwei Anfängen [illegible] Anfang der größern Sache [illegible]
der zwei Ursachen die Ursachen [illegible] größern Dinge [illegible]
So erkennt man aus dem Gesagten, daß [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
denn [illegible] ist das Größere nicht [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] Von anderer Seite her ist das [illegible]
[illegible]
[illegible]
oftmals hat ein Drüber gegen das wenige mehr [illegible]
so ist das Erstere ein größeres Gut.

[illegible] heißt: das Beste ist Wasser*) [illegible] [illegible] Tugend, ein ordentlicher Gegenstand [illegible], und die Entdeckung größer ist. Ferner ist eine Wirkung größer, als [illegible]. Denn Tugend und Laster [illegible] Zwecke, jenes das Andere aber keine. Ferner, was [illegible] Wirkung [illegible] ist [illegible] größer sind, da sind auch die Wirkungen größer; denn wie die Ursachen und Anfänge, so verhalten sich auch die Erfolge; und wie die Erfolge, so auch die Ursachen und Anfänge. Ferner, wo [illegible] Gesicht wählenswerther ist, als der Geruch; weil die Sehkraft edler ist als der Geruchsinn; und die Neigung zur Geselligkeit ist edler, als die zum Gelde, weil es schöner ist gesellig, als gewinnsüchtig zu seyn. Dem stehen gegenüber [illegible] besser [illegible] und [illegible] das größere [illegible] und aus demselben Grunde sind

*) Anfang der ersten olympischen Ode Pindars. Da er [illegible] Beispiel zu [illegible], daß man nämlich eben sowohl sagen könne, das im Ueberfluß Vorhandene, und das Seltene sey ein Gut, und hat nur nach seiner Weise den Anfang der Stelle citirt.

[illegible]

[illegible] Weise [illegible] [illegible] [illegible] auch besser und edler. Ferner, wo die Kenntniß der Sache [illegible] dem Gegenstand edler [illegible] ernster ist [illegible] wie sich die Kenntniß findet, so findet sich auch die Sache; und jede bestimmt die übrigen. Ferner die Kenntniß der [illegible] Gegenstände nach dem gleichen Verhältnisse. Ferner, was die Einsicht [illegible] entweder Alle, oder die Weisen, oder die Mehrzahl oder die Vorzüglichsten für ein Gut oder ein größeres erklären würden, oder erklärt haben, das muß wirklich so seyn, entweder ein für allemal, oder wenn sie nach ihrer Einsicht geurtheilt haben. Dieß ist auch auf das Uebrige gleich anwendbar [illegible] Etwas seyn [illegible] die Kenntniß und die [illegible] hier aber haben wir es auf das Gut [illegible] angewandt, weil unsere Begriffsbestimmung besagt, ein Gut sey Das, was jeder Gegenstand wählen würde, wenn er Einsicht bekäme; so sieht man, daß Das auch größer ist, wofür die Einsicht den Ausspruch den Vorzug giebt. Ferner Das, was die Vorzüglicheren [illegible] haben, vorzüglicher entweder schlechthin, oder in einem Stücke, z. B. Tapferkeit mehr als Stärke. Ferner: Was der [illegible] wählen [illegible] der vorzüglichere Mensch wählen würde, z. B. Unrecht leiden mehr als Unrecht thun; denn Das wird der Gerechtere wählen. Ferner das Angenehmere [illegible] angenehme; denn auch [illegible] Empfindung geht Alles aus, und nach dem Gefühle der Lust trägt man um seiner selbst willen Verlangen. Dieß aber gehörte zur Begriffsbestimmung Dessen, was ein Gut

und ein Ziel seyn sollte. Dagegen dem verstärkten [illegible] Angenehmes ist ein [illegible] geringer [illegible] beides und [illegible] durch den Begriff [illegible] Schön [illegible] von [illegible] in dem Satze: [illegible] Schöne [illegible] das Angenehme, oder das [illegible] ist. Ferner: [illegible] lichen zu [illegible] Was Ober [illegible] Gering [illegible] ist ein größeres [illegible] Ferner das Ding [illegible] länger, [illegible] kürzer [illegible] Demnach [illegible] Denn das Erste [illegible] besonders Zeit [illegible] Anwendung [illegible] denn wenn man will, [illegible] Fernen, [illegible] wie [illegible] Begriffe [illegible] Reihe und [illegible] folgt [illegible] z. B. [illegible] schöner [illegible]

*) Da [illegible] Erklärung [illegible] Stelle beruht auf Top. II. 3. p. 393 Sylb. Begriffe einer und derselben Reihe sind z. B. Gerechtes, ein Gerechter, Gerechtigkeit; oder: Gesundmachendes, Gesundheit. Das [illegible] (wörtlich nach dem Griech. [illegible]) zum und sobrie factum vergleichen sollte. Denn ich finde im Deutschen keinen Stoff, an dem man's klar machen könnte. Hier sind nach Ar. Weise [illegible], d. h. fortiter und sobrie steht einander im Adverbialbegriffe gegenüber. Findet man dann bei Vergleichung dieser Adverbialbegriffe, daß der eine denselben etwas schöneres darstellt, als der andere, so ist zu schließen, daß auch fortitudo, vir fortis, (wenn fortiter dem sobrie vorgezogen wird) der sobrietas, dem homo sobrius vorgehen.

[illegible]

ner ebenso, Was mehr Ehre bringt; denn die Ehre ist [illegible]

[illegible] Ferner [illegible]

[illegible]

ber, [illegible]

[illegible] von mehr Dingen, weswegen der Dichter [illegible] die Frau dem [illegible] zu erheben, indem sie [illegible]

[illegible]

[illegible]

Jahre wegnähme. Ferner, Was bei größerem Bedürfnisse nutzbar ist, z. B. im Alter und in Krankheiten. Ferner von zweien, was seinem Ziele näher steht. Ferner, Was mir nutzbar ist, vor Dem, was überhaupt. Ferner das Mögliche vor dem Unmöglichen; denn das

[illegible] oder Andere nicht [illegible]. Was [illegible] (Was am Ehrlich [illegible]) Ferner, [illegible] von dem, was den Schein [illegible] Wesen dem Begriffe in dem [illegible] dem Schein [illegible] bei dem [illegible] unbeachtet zu bleiben, dasselbe [illegible]. Darum möchte wohl auch das Gesundseyn [illegible] wählenswerther seyn, als Gesund werden; denn das Eine wird angenommen werden, auch wenn man unbemerkt bleibt; dagegen mag wohl Niemand Gutes thun und unbeachtet seyn. Ferner, Was man lieber seyn [illegible] will, denn es [illegible] mehr die Wirklichkeit. Darum sagt man auch, die Gerechtigkeit sey etwas Unbedeutendes, weil es wählenswerther sey, sie dem Scheine nach als in Wirklichkeit zu haben, was bei dem Gesundseyn [illegible] Ferner, was zu [illegible] Dingen nützlich ist, z. B. zum Leben, zum Gutleben, zur Freude, zu edler Thätigkeit. Darum scheint auch der Reichthum und die Gesundheit das Größte zu seyn, weil sie all dies in sich schließen. Ferner, Was mit weniger Unannehmlichkeit und mit [illegible] Empfindung verknüpft ist; denn es ist mehr als ein Ding, so daß hier vorhanden [illegible] angenehme Empfindung und die Abwesenheit der unangenehmen ein Gut ist. Ferner, [illegible] Was, wo es [illegible] einem Gegenstande [illegible] das Ganze [illegible]

*) [illegible] liest: καὶ τὰ ἐν τέλει τοῦ βίου· τέλη γὰρ μᾶλλον ἢ τὰ πρὸς τῷ τέλει. Dann wäre vielleicht der Sinn: „Ferner, was im Zwecke des Lebens [im summum Bonum] begriffen ist; denn die Zwecke sind mehr, als was zum Zwecke führt.“ [illegible]

[illegible] das Bessere [illegible] vor dem, das unbe-merkt bleibt; denn das hat Beziehung auf die Wirklichkeit. Darum möchte das Reichseyn als größeres Gut erscheinen, als der Ruf des Reichseyns. Ferner, Was man nur einmal hat, während Andere es mehrfach haben; darum ist nicht die gleiche Strafe darauf gesetzt, wenn man einen Einäugigen blendet, und wenn Den, welcher seine zwei Augen hat; denn Jenem ist sein Kleinod genommen. Hiermit etwa ist dargelegt, wo man die Ueberzeugungsmittel beim Rathen für und wider herholen solle.

Achtes Kapitel.

Das Wichtigste und Hauptsächlichste, um beim Berathen zu überzeugen und richtig zu rathen ist, daß man alle Staatsverfassungen kennen lerne, und eines jeden Sitten, Gesetze und Verhältnisse sich klar mache. Denn es mögen sich Alle durch das Nützliche überzeugen, und nützlich ist, was dem Staate Heil bringt. Weiter ist das Princip der Staatsverfassung das Entscheidende, und das Entscheidende theilt sich nach den Verfassungen; denn so viele deren sind, so vielerlei gibt es des Entscheidenden. Der Staatsverfassungen sind vier: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie, Monarchie *); weshalb das oben Stehende und Entscheidende entweder ein kleiner Theil jedes Ganzen oder das Ganze **) selbst ist. Demokratie ist die Staatsverfassung,

*) Volksherrschaft, Herrschaft Weniger, Herrschaft der Besten, Herrschaft eines Einzigen.

**) Das Ganze nur bei der Demokratie, bei den drei übrigen ein kleiner Theil des Ganzen.

wo man das Regiment nach dem Census verhältnißmäßig; Oligarchie*), wo die nach dem Vermögen Geschätzten regieren; Aristokratie, wo die nach der Bildung; unter Bildung verstehe ich die gesetzlich angeordnete; denn in der Aristokratie regieren Die, welche bei den gesetzlichen Einrichtungen verbleiben, und diese müssen als die Besten erscheinen, woher auch die Verfassung den Namen hat. Monarchie ist dem Wortverstande nach, wo Einer Aller Oberhaupt ist. Geschieht dieß nach einer gewissen Ordnung, so ist es Königthum; unbeschränkt ist es Tyrannis**). Man darf das Ziel jeder Verfassung nicht unbeachtet bleiben; denn man wählt je, Was zum Ziele führt. So ist denn Ziel der Demokratie Freiheit, der Oligarchie Reichthum, der Aristokratie, [illegible] gesetzlich- [illegible] ist [illegible] geschieht; da aber die Ueberzeugung nicht allein durch die beweisende Rede erlangt, sondern auch durch die ethische***) [illegible] dem Redner [illegible] erscheint [illegible] geschickt, oder wenn er [illegible] freundlich [illegible] oder als beides erscheint, so werden wir wohl auch die [illegible] Verfassung auf die Sicht inne haben müssen; denn nothwendigerweise [illegible] sittliche Eigenthümlichkeit einer je-

*) Näheres hierüber Polit. III, 5. gegen das Ende.

**) Gewaltherrschaft.

***) Eigentlich: durch die Charakter zeigende Rede.

den den Weg der Ueberzeugung am Meisten bahnen. Dazu wird man aber durch dieselben Mittel gelangen; denn die sittliche Eigenthümlichkeit ergibt sich aus den Absichten, und die Absichten beziehen sich auf das Ziel. Auf Was man also in berathender Rede hinarbeiten müsse, als Künftiges oder Gegenwärtiges; woher man sich die Ueberzeugungsmittel über das Nützliche verschaffen müsse; dazu noch über Sitten und Gesetze der verschiedenen Verfassungen, durch welche Mittel, und wie man sich den Stoff erwerben solle, ist hiermit so weit es hier paßte, angegeben; denn in der Politik ist die genauere Nachweisung darüber gegeben.

Neuntes Capitel.

Nun wollen wir von Tugend und Laster, vom Edeln und Verwerflichen handeln, welches die Gesichtspunkte des Redners zu Lob und Tadel sind. Denn indem wir hiervon handeln, wird sich zugleich eine Nachweisung Dessen ergeben, durch was wir als Männer von gewisser Art des Charakters gelten werden, Was wir als zweites Ueberzeugungsmittel erkannten; denn mit denselben Mitteln werden wir sowohl uns selbst, als einen Andern in Hinsicht auf moralischen Werth als zutrauenswürdig darstellen können. Da es nun oft vorkommt, daß man, im Ernste oder nicht, zum Lobe nicht bloß eines Menschen oder Gottes, sondern auch lebloser Dinge und irgendwelcher anderer Geschöpfe spricht, so müssen wir uns in gleicher Weise *) Grundsätze darüber bilden. Darum wollen wir, so weit es der Verdeutlichung zu Liebe geschehen muß, auch davon sprechen. Edel

*) Wie, wenn man sich zum berathenden Redner bilden will.

ist nun, was als wählenswerth an sich Lob verdient, oder, was ein Gut ist, und eben dadurch angenehm, daß es gut ist. Ist dieß das Edle, so muß die Tugend etwas Edles seyn, denn sie ist gut und verdient Lob. Die Tugend aber ist, wie mich dünkt, ein Vermögen, Gutes zu schaffen und zu bewahren; ein Vermögen, mit vielen und großen Dingen, und zwar allen in allen Stücken wohlzuthun. Theile der Tugend sind: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Großartigkeit des Lebens und des Gemüthes, Freigebigkeit, Sanftmuth, Verständigkeit, Weisheit. Es müssen aber die größten Tugenden die seyn, welche den Andern die nützlichsten sind, wenn anders die Tugend ein Vermögen wohlzuthun ist. Darum ehrt man die Gerechten und die Tapfern am Meisten, weil das Eine im Kriege und das Andere auch im Frieden uns so nützlich ist. Sodann die Freigebigkeit; denn da gibt man hin und streitet nicht um das Geld, wonach Andere am meisten trachten. Es ist aber Gerechtigkeit die Tugend, wodurch ein Jeder das Seine hat, und dem Gesetze gemäß besitzt; Ungerechtigkeit dagegen, wodurch er Fremdes hat, nicht dem Gesetze gemäß. Tapferkeit ist die Tugend, wodurch man zur Verrichtung edler Thaten im Kriege geschickt ist, so wie das Gesetz will, und im Dienste des Gesetzes; und Feigheit ist das Entgegengesetzte. Selbstbeherrschung ist die Tugend, wodurch man in Rücksicht auf sinnliche Genüsse sich so verhält, wie das Gesetz gebietet, und Zügellosigkeit ist das Entgegengesetzte. Freigebigkeit ist Wohlthätigkeit mit Gelde, und ihr Gegentheil ist Geiz. Großartigkeit des Gemüthes ist die Tugend, welche Gutes im Großen erweist, und ihr Ge-

gentheil ist Engherzigkeit. Großartigkeit des Lebens ist die Tugend, welche der Anwendung des Vermögens den Charakter der Größe leiht, und Engherzigkeit und Kleinlichkeit sind ihre Gegensätze. Verständigkeit ist die intellektuelle Tugend, wodurch man über die genannten Güter und Schlimme in seinem Bezuge auf Glückseligkeit sich wohl zu berathen weiß. Hiemit ist für unser gegenwärtiges Bedürfniß über Tugend und Laster überhaupt, sowie über ihre Theile genug gesagt.

Ueber das Andere sich zu verständigen ist nicht schwer; denn nothwendigerweise muß, wie man sieht, Das edel seyn, was Tugend hervorbringt; denn es führt ja zur Tugend; sowie Das, was aus der Tugend folgt; dergleichen sind die Merkmale und die Werke der Tugend. Da aber die Merkmale und all Das, was ein Werk oder ein Empfangen des Guten ist, edel sind, so müssen alle Werke der Tapferkeit oder Merkmale oder thätige Aeußerungen derselben edel seyn, (auch das Rechtthun und Werke des Rechts, nicht aber das Erleiden desselben; denn allein bei dieser Tugend ist, Was mit Recht geschieht, nicht immer edler Art, sondern beim Gestraftwerden ist das mit Recht mehr schandebringend, als das mit Unrecht,) und ebenso verhält es sich mit den andern Tugenden. Ferner ist edel Dasjenige, dessen Lohn Ehre ist; ferner, wo mehr Ehre, als Geld zu erholen ist. Ferner, was Einer Wählenswerthes thut, nicht aus Rücksicht auf sich. Ferner das Gute überhaupt, was man für das Vaterland vollbracht hat, seiner selbst vergessen. Ferner, Was von Natur gut ist. Ferner, Was gut ist nicht für uns; denn Was gut für uns ist, thun wir uns zu Liebe. Ferner, Was uns eher im Tode als im Leben zukommen kann;

denn, Was dem Lebenden zukommt, dient mehr dem Egoismus. Ferner alle Thätigkeit für Andere; denn um so weniger gilt sie uns. Ferner, Was wir für Andere, nicht für uns selbst glücklich zu Stande bringen. Ferner, Was für die Wohlthäter, denn Das ist Forderung des Rechts. Ferner Wohlthaten; denn sie gelten nicht uns. Ferner das Gegentheil Dessen, worüber man Scham empfindet; denn diese empfindet man über das Verwerfliche, sowohl im Sprechen, als im Thun, wie im Beginnenwollen, wie auch Sappho dichtete, als Alcäus sagte:

Was sagen möcht' ich, aber das Schamgefühl
hält mich.
Wenn du begehrtest Reines und Edeles,
Und auf der Zung' nicht schwebte ein böses Wort:
So bände nicht die Schaam den Blick dir,
Sondern du sprächest heraus, was recht ist.

Ferner Das, was uns besorgt macht, ohne Furcht; denn diese Empfindung haben wir in Ansehung der zum Rufe führenden Güter. Ferner sind edler die Tugenden und die Werke Derjenigen, welche ihrem Wesen nach ernster sind, z. B. des Mannes in Vergleichung mit dem Weibe. Ferner die Tugenden, von welchen Andere mehr Genuß haben, als wir: darum ist Recht und Gerechtigkeit etwas Edles. Ferner, an den Feinden Rache nehmen, statt sich mit ihnen zu versöhnen; denn Vergeltung ist Recht, und das Recht ist etwas Edles, und Sache der Tapferkeit ist, nicht zu unterliegen. So gehören Sieg und Ehre zum Edeln; denn sie sind wählenswerth, ohne Sache des Einkommens zu seyn, und erweisen ein Drüber von persönlichem Werthe. Ferner, Was

das Andenken erhält; und Was mehr, auch in höherem Grade. Ferner, Was dem nicht mehr Lebenden bleibt. Ferner, wo Ehre folgt. Ferner, Was in Fülle da ist. Ferner, Was wir allein haben, ist edler; denn es bleibt mehr im Andenken. Ferner Besitz ohne Einkommen; denn er paßt mehr zur Freigebigkeit. Ferner ist edel, Was irgendwo eigenthümlich ist. Ferner, Was Merkmal einer irgendwo belobten Sache ist, wie in Lacedämon langes Haar tragen etwas Edles ist; denn es ist Merkmal des freien Standes; denn es ist nicht leicht möglich mit langem Haare eines der Geschäfte der untersten Classe zu verrichten. Ferner, kein Handwerk treiben; denn der Freie lebt nicht in fremdem Dienste.

Man muß auch, Was dem Wirklichen nahe kommt, in's Auge fassen, um es, als Eines mit Jenem, zu Lob und Tadel anzuwenden, z. B. den besonnenen und kaltblütigen Mann, als furchtsam und tückisch, den einfältigen als redlich, den gleichgültigen als sanft. Und jedesmal benutzt man das Nebenhergehende von der guten Seite, z. B. indem man den Jähzornigen, Tollen, einen Menschen ohne Falsch, den Hochmüthigen großmüthig und hochsinnig nennt und die Unarten zu Tugenden stempelt, z. B. den Verwegenen als tapfer, den Schlemmer als freigebig. Denn der Menge wird's so vorkommen, und zugleich gibt's Anlaß zu einem Trugschlusse *) aus der Ursache. Denn wenn Einer den Kampf sucht, wo es nicht nöthig ist, so wird's noch viel mehr zu erwarten seyn, wo die Ehre es fordert; und wenn er dem Ersten Besten gibt, so gibt er auch den Freunden; denn es

*) Einer der sieben Trugschlüsse, welche er El. Soph. I, 4 angibt.

ist nur ein Uebermaaß in der Tugend, Allen Gutes zu thun. Auch muß man darauf sehen, Wer es ist, vor dem man lobt: es ist, wie Socrates sagt, nicht schwer, Athenienser vor Atheniensern zu loben. So muß man, Was irgendwo geschätzt wird, der Person wirklich zuschreiben, z. B. Was geschätzt wird bei Scythen, Lacedämoniern, Philosophen. Ueberhaupt muß man das Geschätzte in's Edle übertragen, weil sie schon als Nachbarn dastehen. Ferner, Was Einer gethan, so, wie zu erwarten war; z. B. Handlungen seiner Voreltern und seiner eigenen früheren würdig; denn es gibt einen Beitrag zum Glücke und ist edel, den Besitz von Ehre zu mehren. Oder, wenn er gegen Erwartung zum Bessern und Edlern fortgeschritten ist, z. B. wenn er, der Mann im Glücke gemäßigt, der Mann im Unglücke hochgemuth, oder wenn er, höher gehoben, besser und milder gesinnt geworden ist. Hierher gehört des Iphicrates Wort, aus welcher Tiefe zu welcher Höhe — und das des Siegers in Olympia:

Vormals über die Schultern gelegt das lastende —

und [illegible] Simonides

Welche vom Vater, Gatten und Brüdern [illegible] lauter Ty-

rannen *) [illegible]

Da aber das Lob von Handlungen ausgeht, und dem tüchtigen Manne das Handeln mit Vorsatz eigenthümlich ist, so muß man zu zeigen versuchen, daß die Person mit Ab-

*) Archedice, des athenienischen Tyrannen Hippias Tochter, an den Tyrannen von Lampsakus, Aeantides, einen reichen Fürsten, verheirathet, von welcher Simonides in dem Jacobs Anthol. p. 136, ganz erhaltenen Gedichte rühmt, sie habe sich durch diese Verwandtschaft nicht bethören lassen.

sicht handle. Nützlich ist, wenn es so herauskommt, als habe sie schon oft [so] gehandelt. Darum muß man auch das Zufällige und vom Geschicke Herbeigeführte als Werk der Absicht aufnehmen; denn wenn man Vieles von gleicher Art vorbringt, wird es als Merkmal des persönlichen Werthes und der Absicht erscheinen. Es ist aber das Lob ein Vortrag, welcher die Größe eines persönlichen Verdienstes ins Licht stellt; demnach muß man die Handlungsweise als eine solche *) darlegen. Man hat das Eigentliche **) der Lobrede

*) [illegible]

**) Die Stelle wird dadurch erschwert, daß Aristot., wie es scheint, gegen Theorien der Lobrede polemisirt, die er als bekannt voraussetzt, und die uns verloren sind. Es scheint, daß in diesen Theorieen theils die Eintheilungen der Lobrede allzusehr gehäuft, theils der Unterschied zwischen εὐδαιμονισμός und μακαρισμός nicht beachtet, sondern ein Haupttheil der Lobrede aus Dem gemacht wurde, was die Theoretiker bald εὐδαιμονισμός, bald μακαρισμός nannten. Nun nennt Aristot. das Ganze ἔπαινος: Dieß ist aus vielen Stellen, unter andern aus der unmittelbar folgenden ersichtlich, wo er ἔπαινα und συμβουλαί, Lobrede und berathende Rede, zusammenstellt. Diesem ἔπαινος gibt er zwei Theile, ἐγκώμιον, welches enthält, was der Mensch gethan habe, und τὰ κύκλῳ, das Außenwerk, von dem er durch das unmittelbar Angehängte zeigt, wie man es in eine innere Verbindung mit dem ersten, eigentlichen Theile setzen müsse. Hierbei hat er etwa aus Isocr. ad Phil. 47 u. 50 vor Augen, einer Rede, auf die er sich öfters bezieht. Weiter gedenkt er der Eintheilung anderer Theoretiker, und zuerst ihrer Verwechslung von μακαρισμός und εὐδαιμονισμός,

die Thaten zum Stoffe, und das Außenwerk dient nur zur Beglaubigung, z. B. Adel, Jugendbildung (denn es ist wahrscheinlich, daß von tüchtiger Art ein tüchtiger Mensch komme, und daß Einer, so erzogen, so seyn werde); darum sind es auch Männer, die Etwas gethan, welchen man Lobreden hält. Die Thaten sind aber Zeichen des inneren Wesens, indem wir auch Einen, der Etwas nicht gethan, loben, soferne wir ihn für einen Mann solchen Wesens halten dürfen. Glücklich- und Seligpreisung sind zwar im Verhältnisse zu einander Eines und dasselbe, für unsere Eintheilung aber nicht, sondern wie die Glückseligkeit auch die Tugend in sich begreift, so umfaßt die Seligpreisung auch dieses.

und sagt: im Verhältnisse zu einander sind diese Acte Eines und dasselbe, d. h. beides ist die Anpreisung der Vollkommenheit und Befriedigung eines Zustandes; aber für das Gegenwärtige, für unsere Hypothese sind sie nicht Eines, sondern der εὐδαιμονισμός fällt mit dem ἐγκώμιον, oder wenn man will, mit dem ganzen ἔπαινος zusammen, weil εὐδαιμονία die Tugend als einen Theil in sich schließt, und die Lobrede sowohl im Ganzen, als ihrem Haupttheile, dem ἐγκώμιον nach auch die Glücklichpreisung wegen derselben enthalten muß. Endlich läßt Arist., wie er unzählige Male thut, ein letztes Glied zur Ergänzung übrig, nämlich, daß der μακαρισμός dem zweiten seiner Theile, τοῖς κύκλῳ, dem Außenwerk, entspreche, und darum ebenfalls, wie der εὐδαιμονισμός, keinen Anspruch habe, einen besondern Theil, weder für sich noch mit jenem vorzustellen. Da man christliche Begriffe nicht übertragen muß, so scheint es mir unthunlich, εὐδαίμων anders, als durch glücklich, und μάκαρ anders als durch selig zu übersetzen.

Die Lobrede und die berathende Rede hat ein gemeinsames Feld. Was man nämlich beim Rathen an die Hand gibt, wird, anders gefaßt, zum Lobspruche. Wissen wir denn also, Was man thun, und von welcher Art man seyn müsse, so darf man Das, was man so als gute Lehre ausspricht, nur umsetzen und wenden. Ein Beispiel: „man muß nicht stolz seyn auf Das, was man durch's Glück, sondern auf Das, was man durch sich selbst ist.“ So ausgesprochen enthält es eine Lehre, in folgender Gestalt aber einen Lobspruch: „stolz war er nicht auf Das, was er durch's Glück, sondern auf Das, was er durch sich war.“ Will man also loben, so sehe man, Was man als Lehre aussprechen würde; und will man belehren, sehe man, was man loben würde. Die Darstellung aber wird nothwendig antithetisch werden, wenn man, was zur Abmahnung und was nicht zur Abmahnung geeignet ist, überträgt.

Auch manches von Dem, was zur Vergrößerung dient, muß man anwenden, z. B. wenn Einer Etwas allein oder zuerst, oder mit Wenigen, oder was er besonders gethan; denn all Das ist edel. Ferner Berücksichtigung der Zeiten und der Umstände, soferne Etwas anzuführen ist, was hiernach nicht zu erwarten war. Ferner, wenn Einer oft dasselbe Werk zu Stande gebracht hat; denn es wird groß, und nicht als durch's Glück, sondern durch ihn geschehen, erscheinen. Ferner, wenn das Räthliche und Ehrende dem Manne zu Liebe *) ersonnen und veranstaltet worden ist. Ferner, wenn auf ihn zuerst eine förmliche Lobrede gemacht worden, wie auf Hippolochus, und für Harmodius und Aristogiton die

*) D. h. den wir loben.

Bildsäulen auf dem öffentlichen Platze. Ebenso ist's mit dem Entgegengesetzten. Findet man an der Person selbst nicht viel Stoff, so muß man sie Andern zur Vergleichung gegenüberstellen, was Isocrates gethan hat, in Folge seines Mangels an Uebung in Proceß-Reden. *) Die Leute, mit denen man eine Person zusammenstellt, müssen angesehen seyn; denn es vergrößert und veredelt, wenn Einer besser als brave Leute erscheint. Die *Vergrößerung* findet ihre angemessene Stelle in Lobreden; denn sie besteht in dem *Drüber*, und das *Drüber* fanden wir unter dem Edeln. Daher muß man auch nicht immer mit den Angesehenen, sondern mit den Andern vergleichen; weil das *Drüber* das Verdienst kenntlich zu machen scheint. Ueberhaupt ist unter den Fächern, die allen Vorträgen gemein sind, *die Vergrößerung* am tauglichsten für *die Schau-Rede*; — denn die Handlungen nimmt man als unbestritten an, weshalb man nur noch sie als groß und edel darzustellen hat; — *die Beispiele* für die *berathende Rede*; — denn da geben wir ein Urtheil, indem wir aus dem früher Geschehenen das Künftige weissagen —; *die Enthymemen* für die *gerichtliche Rede*; — denn das Geschehene, als eine noch unklare Sache, ist besonders empfänglich für Aufstellung *von Grund und Beweis*. Woraus nun Reden zu Lob und Tadel im Durchschnitte immer gebildet werden, worauf man im Loben und im Tadeln sehen müsse, und woher man die Mittel des Anpreisens und Verwerfens gewinnt, ist hiermit angegeben.

---

*) Ἀσυνήθειαν mit Buhle, wie auch Bekker im Texte hat, statt der Vulgate συνήθειαν.

Denn wenn man das Geschehene inne hat, ersieht man die Gegensätze desselben; denn der Tadel entsteht aus diesen Gegensätzen.

Zehntes Kapitel.

Nun möchte es an der Reihe seyn, von der Anklage und der Vertheidigung zu handeln, wie viel und welcherlei Mittel sind, die Syllogismen darüber zu bilden. Hier muß man dreierlei betrachten: erstens, Was und wie groß Das ist, um dessen Willen man sich vergeht? zweitens, in welcher Verfassung man selbst dabei ist? drittens, Wen, und in welchem Zustand Die sind, gegen die man sich vergeht? Dieß wollen wir der Ordnung nach abhandeln, wenn wir vorher die Vergehung gegen Einen, die Definition gegeben haben. Es sey nun sich gegen Einen vergehen, denselben mit Willen schaden, wider das Gesetz. Das Gesetz ist theils ein besonderes, theils ein allgemeines. Ein besonderes nenne ich das Geschriebene, wonach ein Staat verwaltet wird; ein allgemeines Das, was ungeschrieben als bei allen anerkannt gilt. Mit Willen thut man, Was man wissentlich thut, ohne gezwungen zu seyn. Was man mit Willen thut, geschieht nicht Alles mit Absicht; Was aber mit Absicht, geschieht Alles mit Wissen; denn Niemand weiß seine Absichten nicht. Das, was macht, daß man die Absicht faßt, zu schaden und wider das Gesetz Uebel anzurichten, ist Schlechtigkeit und Laster. Denn wenn man ein Laster an sich hat, eines oder mehrere, so ist man in dem Stücke, worin man lasterhaft ist, auch ungerecht, wie z. B. der Geizige in Ansehung des Geldes; der Wollüstige mit den sinnlichen Lüsten;

der Weichling in seinen Genüssen, der Feige in den Gefahren, indem er aus Furcht seinen Cameraden im Stiche läßt, der Ehrgeizige um der Ehre, der Jähzornige um des Zorns, der Siegelustige um des Siegs, der Feindselige um der Rache willen, der Thor, weil er über Recht und Unrecht falsch denkt, der Schaamlose, weil er seinen Ruf nicht achtet. Ebenso verhält sich's bei jedem Andern*) in Bezug auf Das, was seiner Neigung zu Grunde liegt. Doch, was diese Dinge betrifft, [illegible] das ist klar, theils aus Dem, was über die Tugenden gesagt ist, theils aus Dem, was über die Leidenschaften gesagt werden soll.

Noch muß angegeben werden, weshalb und in welchem Verhältniß man sich vergeht, und in [illegible]. Zuerst wollen wir näher betrachten, warum wir es [illegible] und was wir erstreben, während wir uns anschicken, uns zu vergehen. Man sieht wohl, daß der Verklägte sich vorstellen muß, wie viel und welcherlei von Dem, was dem Gegner sich vorfindet, [illegible] Alles sich vom Nächsten vergehen, ebenso der Vertheidiger, welcherlei und wie viel davon nicht vorhanden ist. Alles, was ein Mensch vornimmt, thut er entweder nicht von selbst oder von selbst. Von Dem, was er nicht von selbst thut, verrichtet er das Eine zufällig, das Andere mit Nothwendigkeit. Das mit Nothwendigkeit erfolgt theils aus Zwang, theils nach dem Willen der Natur. Daher geschieht Alles, was man nicht von selbst thut, theils zufällig, theils von Natur, theils durch Zwang. Was man aber von selbst thut, Das, wovon wir Urheber

*) Bei jeder falschen Richtung der Neigungen wird man ungerecht in Bezug auf deren Gegenstand.

sind, thut man theils aus Gewohnheit, theils aus Verlangen, und zwar entweder mit überdachtem oder mit nicht überdachtem Verlangen. Nun ist unser Wollen das überdachte Verlangen nach einem Gute; — denn Niemand will etwas Anderes, als Was er für ein Gut hält — und nicht überdachte Begehrungen sind Zorn und Begierde. Folglich müssen wir Alles, was wir thun, aus siebenerlei Ursachen thun: aus Zufall, aus Zwang, von Natur, aus Gewohnheit, mit Vorbedacht, aus Zorn, aus Begierde. Noch eine besondere Eintheilung Dessen, was man thut, nach Lebensperioden, Gemüthszuständen oder sonst einer Rücksicht, ist überflüssig. Denn, wenn sich's findet, daß junge Leute zornmüthig oder begehrlich sind, so thun sie dergleichen nicht wegen ihrer Jugend, sondern vermöge ihres Zorns und ihrer Begierde. Eben so wenig ist's mit Reichthum und Armuth; sondern bei den Armen trifft sich's, daß sie wegen ihrer Dürftigkeit nach Geld Begehren tragen, und bei den Reichen, daß sie, weil sie's vermögen, nach überflüssigen Genüssen trachten. Aber auch Diese werden nicht aus Reichthum und Armuth, sondern in Folge des Verlangens handeln. In gleicher Weise werden die Gerechten und die Ungerechten, und die Andern, von denen man behauptet, daß sie in Folge ihres Gemüthszustandes handeln, Alles, was sie thun, aus den angegebenen Ursachen thun: entweder aus Ueberlegung oder in einer gewissen Passivität; aber Dieß, die Einen mit tugendhaften Sitten und Neigungen, die Andern gegentheilig. Allerdings findet sich's, daß mit dem einen Gemüthszustande Das, mit dem andern Das verbunden ist; denn ohne Zweifel kommen dem Nüchternen wegen seiner Nüchternheit unmittelbar nur tugendhafte Meinungen und

Begehrungen in Ansehung des Genusses, und dem Wollüstigen die entgegengesetzten in Ansehung derselben Sache. Daher muß man solche Eintheilungen bei Seite lassen, und vielmehr merken, Was je mit einander verbunden zu seyn pflegt. Denn ob Einer weiß oder schwarz, groß oder klein sey, damit hängt nach Ordnung der Natur keine dieser Ursachen zusammen; aber ob Einer jung oder alt, gerecht oder ungerecht sey, macht schon Etwas aus. Ueberhaupt jeder Umstand, welcher an dem sittlichen Wesen der Menschen eine Aenderung hervorbringt: wie es denn Etwas ausmachen wird, ob Einer sich für reich oder für arm hält, ob für glücklich oder für unglücklich. Doch hiervon später: nun wollen wir, Was übrig ist, zuerst abhandeln.

Aus Zufall geschieht, Was eine unbestimmte Ursache hat, und nicht mit Zweck geschieht, und nicht immer, nicht für gewöhnlich, nicht in bestehender Ordnung. Hierüber ist man klar durch die vom Zufalle gegebene Distinktion. *Von Natur*, wo die Ursache *in uns* liegt und mit vorhandener Ordnung; denn es findet sich so entweder immer oder für gewöhnlich. Denn Was *wider* die Natur geschieht, brauchen wir nicht zu untersuchen, ob es nach einem natürlichen oder einem andern Grunde erfolgt; es mag immerhin der Zufall als Ursache solcher Erscheinungen gelten. *Aus Zwang*, Was von den Handelnden wider ihr Begehren oder ihren Entschluß geschieht. *Aus Gewohnheit*, Was man darum thut, weil man's oft so gemacht hat. *Aus Ueberlegung*, Was man selbst von den *als gut* bezeichneten Dingen als zuträglich anerkannt entweder in Gestalt eines Zwecks, oder eines Mittels zum Zwecke, *soferne man die Handlung der Zuträglichkeit wegen vornimmt*; denn auch der

Wollüstling nimmt manchmal etwas Zuträgliches vor, aber nicht der Zuträglichkeit, sondern des Genusses wegen. Aus Leidenschaft und Zorn die Rache. Es ist aber ein Unterschied zwischen Rache und Strafe; die Strafe ist für den leidenden Theil, dagegen die Rache für den handelnden, damit ihm Genüge geschehe. Worüber das Zürnen Statt findet, wird aus der Betrachtung über die Affecte sich ergeben. Aus Begierde wird gethan, was als angenehm erscheint. Auch die Zusammengewöhnung und die Gewohnheit gehört zum Angenehmen; denn gar Vieles, was sogar von Natur nicht angenehm ist, macht durch Gewöhnung den Eindruck des Angenehmen. Um es kurz zu sagen: Was man von selbst thut, ist Alles gut oder scheinbar gut, angenehm oder scheinbar angenehm. Da man aber Alles, was man von selbst thut, mit Willen thut, nicht mit Willen aber Alles, was man nicht von selbst thut: so wird Alles, was man mit Willen thut, gut oder scheinbar gut, angenehm oder scheinbar angenehm seyn. Denn ich rechne auch die Befreiung von Uebeln oder von scheinbaren Uebeln, oder die Ablösung eines größern durch ein kleineres zu den Gütern; denn es sind in gewissem Sinne wählenswerthe Dinge; und so rechne ich die Befreiung von Dem, was wirklich oder scheinbar weh thut, oder die Ablösung des Schmerzlicheren durch minder Schmerzliches ebenfalls zum Angenehmen. So muß man denn das Zuträgliche nnd das Angenehme sich klar machen, wie vielerlei und welcher Art es ist. Ueber das Zuträgliche in den berathenden Reden ist oben gehandelt; vom Angenehmen wollen wir jetzt sprechen. Die jeweilige Feststellung des Begriffs muß man als genügend betrachten, wenn sie weder unfaßlich ist, noch das Einzelne erschöpft.

Eilftes Capitel.

Nehmen wir an, es sey das Vergnügen *) eine Bewegung der Seele und eine in sich vollendete, **) der Natur des Wesens fühlbare Befriedigung, und der Schmerz sey das Entgegengesetzte. Ist nun das Vergnügen solch ein Ding, so ist offenbar angenehm, was den bezeichneten Zustand hervorbringt; dagegen ist, was ihn zerstört oder den entgegengesetzten hervorbringt, unangenehm. Mithin muß angenehm seyn: einmal in den meisten Fällen das Vornehmen dessen, was der Natur gemäß ist, und besonders wenn Das, ***) was ihr gemäß geschieht, sich in seinem natürlichen Zustande befindet. Ferner die Gewohnheiten; denn das Angewohnte geht schon so vor sich, wie das Natürliche, da die Gewohnheit Etwas ist, wie die Natur, wie auch das oft dem immer nahe steht. Die Natur aber gehört dem immer, und die Gewohnheit dem oft an. Ferner, W

*) ἡδονή und ἡδύ; Vergnügen und Angenehmes sind im Originale vom gleichen Stamme; was im Deutschen nicht anders als vergnüglich und Annehmlichkeit ... werden. Derselbe Fall ist mit φιλεῖν und φίλος, lieben und Freund, weiter unten.

**) ... ist wegen des bisher Angenommenen nach der näheren Auseinandersetzung derselben Sache Eth. Nic. X 4 also übersetzt worden. Ich construire καταστασιν ε... αισθητην mit einander.

***) Weil z. B. der Mensch wohl schlafen gehen, also das der Natur Gemäße vornehmen, aber nur einen unruhigen Schlaf finden, also das der Natur Gemäße nicht im natürlichen Zustande finden kann.

nicht durch Zwang geschieht; kein Zwang ist wider die Natur. Darum sind die Mittel der Nöthigung unangenehm und es heißt mit Recht [bei Evenus, nach Metaph. IV, 5]:

Alles Nöthigen ist peinlich der Menschennatur.

So die Werke der Aufmerksamkeit, des Eifers, der Anstrengung, welche an sich unangenehm sind; (denn sie sind genöthigt und erzwungen, solange man ihrer nicht gewohnt ist,) werden nach diesem Verhältnisse durch die Gewohnheit angenehm. Ihre Gegensätze aber sind an sich angenehm; daher gehören Erholung, Freiheit von Arbeiten und von Geschäften, Spiel, Rast und Schlaf unter die angenehmen Dingen; denn keines derselben ist Sache der Nöthigung. Ferner, wozu die Lust in uns wohnt, das ist Alles angenehm; denn die Lust ist ein Verlangen nach dem Angenehmen. Es sind aber unter den Begehrungen die einen unvernünftig, die andern mit Vernunft. *Unvernünftige* nenne ich Die, welche man ohne ein *Dafürhalten* empfindet: es sind alle die sogenannten *natürlichen*, wie die durch's leibliche Dasein gegebenen, z. B. die der Nahrung, Durst und Hunger, und das Verlangen nach Nahrung in jeder besondern Art, die des Geschmacks, der Geschlechtslust und überhaupt des Tastsinnes, des Einathmens von Wohlgeruch, des Gehörs und Gesichtes. *Vernünftige* nenne ich, wobei man in *Folge des Glaubens* begehrt; denn Vieles begehrt man zu sehen und an sich zu bringen, weil man *gehört* hat und *glaubt*. Da aber das Vergnügen in der Empfindung eines gewissen Eindrucks wohnt, und die Vorstellung der Einbildungskraft eine Art empfundenen schwachen Eindrucks ist, so wird den Menschen auch bei der Erinnerung und bei der Hoffnung *eine Vor*-

stellung Dessen begleiten, woran er sich erinnert und Was er hofft; und wenn Dieß der Fall ist, so muß auch bei lebhafter Erinnerung und Hoffnung Vergnügen seyn, da auch wirkliche Empfindung damit verbunden ist. Deßhalb muß alles Vergnügen darin enthalten seyn, daß man entweder Gegenwärtiges empfindet, oder des Vergangenen sich erinnert oder Künftiges hofft. Denn für's Gegenwärtige haben wir die Empfindung, für's Vergangene die Erinnerung, für's Künftige die Hoffnung. Als Gegenstände der Erinnerung sind angenehm nicht allein die Dinge, welche in der Gegenwart, da wo sie vorhanden waren, angenehm waren, sondern manchmal auch unangenehme Dinge, wenn das darauf Folgende nachmals gut und wohlthuend ist; weßhalb es auch heißt:

Als Freude ist's, gerettet denken seiner Mühen *)

Und — [Odyss. XV, 599.]

— Denn gerne gedenkt ja ein Mann auch der Trübsal,
Welcher schon so Vieles erlebt und Vieles durchirrt hat.

Der Grund hiervon ist, weil auch das frei seyn von Uebeln angenehm ist. Als Gegenstände der Hoffnung sind angenehm die Dinge, welche dafür angesehen werden, daß sie in der Gegenwart wohlthun oder großen Nutzen bringen, oder den Nutzen ohne Beimischung von Unangenehmem brin-

*) Nach Cic. de Fin. II, 32. ein Vers von Euripides, aus der verloren gegangenen Tragödie Andromeda. Er wird oft citirt und von Cicero De Fin. II, 32 in's Lateinische übersetzt: Suavis laborum est praeteritorum memoria.

gen. Ueberhaupt, Was in der Gegenwart wohlthut, das thut es auch in der Hoffnung und in der Erinnerung in den meisten Fällen. Darum ist auch das Zürnen angenehm, wie auch Homer von dieser Leidenschaft spricht [Ilias XVIII, 109]:

Das weit süßer zuerst, denn sanft eingleitender Honig —

Denn Niemand zürnt auf Das, an welchem die Rache unausführbar scheint: und so auf Die, welche der Macht nach weit über uns stehen, zürnen wir entweder gar nicht, oder weniger. So ist denn mit den meisten Begehrungen ein Vergnügen verbunden, indem man entweder durch die Erinnerung an die Befriedigung oder durch die Hoffnung derselben einer wohlthuenden Empfindung genießt, wie z. B. den Fieberkranken in ihrem Durste die Erinnerung an das Trinken und die Hoffnung auf das Trinken Freude erregt. So macht den Verliebten das Sprechen und Schreiben über das Geliebte und die beständige Beschäftigung mit demselben Freude, indem sie dabei, stets *erinnert*, gleichsam einen Eindruck vom Geliebten zu empfinden glauben. Und das ist jederzeit der Liebe Anfang, wenn man nicht allein bei der Gegenwart eines Menschen *Freude*, sondern auch in der Erinnerung an den abwesenden *Liebe* fühlt. Darum ist diese auch vorhanden, wenn man durch's *Nichtdaseyn* betrübt wird. Ferner wohnt auch im Trauern und Klagen ein gewisses Vergnügen. Denn die *Betrübniß* gilt der *Entfernung*; dagegen wohnt ein gewisses *Vergnügen* in der Erinnerung und einer gewissen *Beschauung* des Menschen, und Dessen, was er that, und wie er war. Darum heißt es [Il. XXIII, 108]:

Sprachs und Allen erregt er des Grams wehmüthige Sehnsucht —

Ferner ist Rache nehmen angenehm; denn wo Etwas nicht zu erreichen weh thut, da ist das Erreichen angenehm. Nun aber thut's dem Zürnenden über alle Maßen weh, wenn er nicht Rache nehmen kann; dagegen, wo er's hofft, freut er sich. Ferner ist Siegen angenehm, nicht bloß den Sieglustigen, sondern Allen. Denn es entsteht die Vorstellung einer Ueberlegenheit, was für Alle Gegenstand des Verlangens, entweder eines ruhigeren oder stärkeren ist. Da aber das Siegen angenehm ist, so müssen auch die Spiele angenehm seyn, die des Kampfes, der Musik und der Disputation; denn da kommt das Siegen oft vor; deßgleichen Spiele mit Knöcheln, Ball, Würfeln und im Brete. Ebenso verhält sich's mit den ernsten Spielen; denn die einen werden angenehm, wenn man ihrer gewohnt ist, die andern sind's unmittelbar, wie die Hetzjagd und jede andere. Denn wo Wetteifer, da ist auch Sieg. Darum ist auch das Processiren und Disputiren angenehm für Die, welche es gewohnt und darin gewandt sind. Ferner unter den angenehmsten Dingen ist Ehre und Ansehen, weil sich Jeder die Vorstellung macht, daß man dann auch tüchtiger Art sey; und das um so mehr, wenn Die es sagen, welchen man Wahrhaftigkeit zutraut. Dergleichen sind die nahe Stehenden mehr, als die Fernen, und die Befreundeten, Bekannten und Mitbürger mehr, als die Fremden; und die Lebenden mehr, als die Künftigen, die Verständigen mehr, als die Unverständigen, Viele mehr, als Wenige. Denn es ist wahrscheinlicher, daß die Bezeichneten Wahrheit reden, als die Entgegengesetzten. Denn wo man gar keine Achtung empfindet, wie gegen Kin-

der und Thiere, da kümmert man sich gar nicht um Ehre und Ruf bei Solchen, wenigstens an sich um des Rufes willen; und thut man's, so geschieht's in anderer Absicht.

Ferner ist der Freund etwas Angenehmes; denn das Lieben ist angenehm, (wie denn Niemand den Wein liebt, der nicht Freude an ihm hätte,) und das Geliebtwerden ist auch angenehm. Denn auch hier waltet eine Vorstellung, daß uns das Gutseyn zukomme, wonach Alle, die es merken, Begehren tragen. Geliebt werden aber ist, um seiner selbst willen geschätzt werden. Auch das Bewundertwerden ist angenehm, eben wegen der Ehre. Auch Schmeicheleien empfangen, und der Schmeichler, sind angenehm; denn dieser ist ein scheinbarer Bewunderer und scheinbarer Freund. Ferner, ein und dasselbe Ding oft thun ist angenehm; denn das Gewohnte ist angenehm. Ferner das Wechseln ist angenehm; denn das Wechseln ist eine Befriedigung der Natur, da die Einerleiheit ein Uebermaß des vorhandenen Zustands erzeugt. Daher heißt es [Euriy. Or. 220]:

Jederzeit ist Wechsel süß. —

Deßhalb ist auch angenehm, Was nach einem gewissen Zeitraume kommt, sowohl Menschen als Dinge; denn es gewährt Abwechslung im Alltäglichen, und zugleich ist Das, was nur nach einem Zeitraume kommt, selten. Ferner ist das Lernen und das Bewundern angenehm in den meisten Fällen; denn das Bewundern enthält ein Verlangen zu erkennen, wodurch das Bewunderte ein Gegenstand des Begehrens wird, und in dem Lernen liegt eine Versetzung in den natürlichen Zustand. *) Ferner gehört zum Angenehmen Gutes thun

*) Der Thätigkeit.

und Gutes empfangen; denn Gutes empfangen heißt erlangen, wonach man Begehren trägt, und Gutes thun heißt haben und Ueberfluß haben; und nach Beidem trachtet man. Weil aber die Erweisung des Guten angenehm ist, so ist es den Menschen auch angenehm, an ihrem Nebenmenschen zu bessern und das Unvollständige zu ergänzen. Da aber das Lernen, das Bewundern und Aehnliches angenehm ist, so muß auch Folgendes angenehm seyn: einmal das Nachgebildete, wie die Kunst des Malers, des Bildhauers, des Dichters, und zwar Alles, was gut nachgebildet ist, wenn auch das Urbild nicht angenehm ist. Denn nicht dieses Letztere erfreut, sondern es ist ein Schluß, daß das Eine das Andere sey, wodurch ein Lernen zu Stande kommt. Ferner Abentheuer, und Errettung aus Gefahr mit knapper Noth; denn all das ist wunderbar. Und da das Natürliche angenehm ist, und das Stammverwandte Jedem wechselsweise natürlich ist, so ist alles Verwandte und Aehnliches angenehm in den meisten Fällen, wie der Mensch für den Menschen, das Pferd für's Pferd, der Jüngling dem Jüngling. Daher auch die Sprichwörter: gleich und gleich gesellt sich; immer ein Gleiches; das Thier findet sich zum Thiere; die Krähe paart sich mit der Krähe, und Was dergleichen mehr ist. Da aber das Gleiche und Verwandte Jedem angenehm ist, Jeder aber am Meisten in diesem Verhältnisse zu sich selbst steht, so müssen Alle, mehr oder weniger, Liebe zu sich selbst haben; denn all das findet am Meisten gegen uns selbst Statt. Da aber Alle Liebhaber ihrer selbst sind, so muß auch Jedem sein Eigenes angenehm seyn, z. B. Werke und Reden. Darum sind wir meist Liebhaber der Schmeichelei und Derer, die uns lieben,

so wie der Ehre und unserer Kinder, denn Kinder sind unsere Werke. Ferner Unvollständiges vollenden, ist darum angenehm, weil es nunmehr unser Werk wird. Und da das Regieren so gar angenehm ist, so ist auch weise scheinen angenehm; denn Verstand haben, ist eine Anlage zum Regieren, und die Weisheit ist eine Einsicht in viele und bewundernswerthe Dinge. Ferner, da wir im Durchschnitte Liebhaber der Ehre sind, so muß auch Andere zurechtweisen angenehm seyn; ferner sich mit dem beschäftigen, worin Jeder seinen größten Vorzug zu haben meint, wie auch Euripides sagt (Antiope, verl. Trag.):*)

Dahinstrebt er, verwendend eines jeden Tages größten Theil,
Daß ihm's gelinge, selbst zu übertreffen sich.

Ingleichen, da das Spiel angenehm ist, so ist jede Erholung und das Lachen angenehm. Und so muß auch das Lächerliche angenehm seyn, Personen, Reden und Sachen. Es ist aber das Lächerliche in der Poetik besonders abgehandelt worden. So viel vom Angenehmen; was unangenehm ist, findet man in den Gegensätzen des Gesagten. Das sind die Dinge, um deren Willen man sich vergeht.

Zwölftes Capitel.

Nun wollen wir angeben, in welcher Verfassung und gegen Wen man sich vergeht. Man thut es, wenn man glaubt es sey möglich die Sache auszuführen, und sey uns möglich; auch, wenn man glaubt, mit der That verborgen zu bleiben, oder, wo nicht verborgen, doch ungestraft zu

*) In Matthiä's Ausgabe III, p. [illegible]

bleiben, oder wohl gestraft zu werden, aber so, daß die Strafe kleiner ist als der Gewinn, für uns oder Die, welche uns am Herzen liegen. Was nun als möglich und Was als unmöglich erscheint, wird unten abgehandelt werden, denn das gehört allen Theilen der Redekunst gemeinschaftlich an. Ungestraft bei Vergehungen zu bleiben glaubt man dann am Meisten, wenn man sich auf's Sprechen versteht, in Geschäften bewandert und erfahren in vielen Händeln ist. Deßgleichen, wenn man reich an Freunden, und wenn man reich ist. Die Meinung, Dieß thun zu können, ist am Stärksten, wenn man **selbst** das Angegebene besitzt; wo aber das nicht, so ist sie auch vorhanden, wenn man solche Freunde, Diener oder Theilnehmer hat; denn darum glaubt man eine Handlung begehen und dabei verborgen und ungestraft bleiben zu können. Ferner, wenn man Freund Derer ist, an welchen man sich vergeht, oder der Richter; denn die Freunde sind vor dem Angriffe nicht auf der Hut, und geben sich lieber zur Aussöhnung her, bevor sie zur Klage schreiten, und die Richter begünstigen Den, dessen Freunde sie sind, und lassen ihn entweder ganz frei oder strafen ihn um Weniges. Verborgen zu bleiben geschickt sind Die, an welchen ein Widerspruch gegen die Anklage ist, z. B. der Schwache, wenn er wegen Mißhandlung, und der Arme und Häßliche, wenn er wegen Ehebruchs angeklagt wird. Ferner, Was gar zu sehr am Tage und vor Augen liegt; denn es ist unbewacht, weil man von Niemanden Etwas dabei vermuthet. Ferner Dinge von solcher Größe und solcher Art, daß noch nie ein Mensch sich an sie gemacht hat; denn auch diese sind unbewacht, da Jedermann seine Vorkehrungen nur gegen das Gewöhnliche

wie gegen Krankheitsanfälle, so auch gegen Angriffe trifft, und Niemand vor einem Krankheitsfalle sich fürchtet, der noch nie eingetreten ist. Ferner Die, welche keinen Feind, und Die, welche viele Feinde haben; denn Jene glauben verborgen zu bleiben, weil man sich vor ihnen nicht in Acht nimmt; und Diese bleiben verborgen, weil man von ihnen voraussetzt, daß sie an Leute, die auf ihrer Hut sind, sich nicht wagen würden, und weil sie den Vertheidigungsgrund haben, sie würden's ja nicht gewagt haben. Ferner Die, welche ein Mittel der Verheimlichung besitzen, in Behandlung der Sache, in einem Platze oder gelegener Veräußerung. Ferner Die, welche, wenn sie nicht verborgen bleiben, das Gericht von sich abwehren, oder langen Aufschub gewinnen, oder die Richter bestechen können. Ferner Die, welche, wenn's zur Strafe kommt, die Vollziehung derselben abwehren, oder langen Aufschub gewinnen können, oder wenn Einer wegen Mittellosigkeit Nichts hat, was er verlieren kann. Ferner Die, für welche der Gewinn offenbar, groß oder nahe, dagegen die Strafe klein, unbemerklich oder entfernt ist. Ferner wo die drohende Rache nicht gleich ist dem Vortheile, wie es scheinbar bei der Gewaltherrschaft ist. Ferner, wenn die Vergehungen für einen Menschen Gewinn, dagegen die Strafen nur Beschimpfung bringen. Ferner, wenn hinwiederum die Vergehungen zu einem gewissen Lobe führen, (wenn es z. B. sich so fügte, daß man für Vater und Mutter zugleich Rache nahm, wie das bei Zeno war), dagegen die Strafen nur am Gelde, durch Verbannung u. dgl. treffen. Denn beiderlei Leute *vergehen* sich und in *beiderlei* Art von *Verfassung*, aber doch nicht als Menschen *einer* Art,

sondern zuvorkommende Charaktere. Ferner Die, welche oft schon verborgen oder ungestraft geblieben sind. Ferner Die, welchen es oft mißlungen ist; denn auch hier gibt es Leute, wie im Kriegshandwerke, welche dazu gemacht sind, *) immer von Neuem den Kampf zu beginnen. Ferner Die, für welche das Angenehme im nächsten Augenblicke und das Widrige später zu erwarten ist, oder der Gewinn jetzt und die Strafe später; denn der Art sind die Unmäßigen: und Unmäßigkeit findet Statt in Allem, wonach man Verlangen trägt. Hinwiederum auch Die, welche das Widrige oder die Strafe jetzt trifft, und die das Angenehme und den Vortheil später und länger haben; denn der Mäßige und Verständigere geht auf solche Dinge aus. Ferner Die, bei welchen es denkbar ist, daß sie aus Zufall, aus Nothwendigkeit, von Natur oder Gewohnheit so handeln, und überhaupt, daß sie fehlen, nicht aber sich vergehen. Ferner Die, welche eine gute Behandlung erwarten können. Ferner die Bedürftigen. Man ist aber bedürftig in gedoppelter Art, entweder einer nothwendigen Sache, wie die Armen, oder einer Ueberflüssigkeit, wie die Reichen. Ferner Die, welche entweder im guten oder im schlechten Rufe weit gekommen sind: die Einen, weil man es ihnen nicht zutrauen wird, die Andern, weil ihr Ruf nicht mehr sinken wird. In solcher Verfassung ist der Mensch, indem er es thut. Die Personen und die Sachen, an denen man sich vergeht, sind folgende. Einmal Die, welche Etwas haben, was man bedürftig ist, entweder als einer Nothwendigkeit oder zum Mehrhaben oder zum Genusse.

*) [illegible]

Ferner Die, welche fürchten, und Die, denen [illegible] Denn Diese sind [illegible] zu haben, und bei Zeiten ist die Rache an- gesetzt [illegible]. Wenn man Gewalt über Andere [illegible] Die, welche [illegible] besorgt sind, [illegible] ihnen [illegible] teil Zuversicht [illegible] denn das ist es immer [illegible] genug zu bleiben. Ferner, die [illegible], denn es erfodert Anspannung, sich [illegible] zu sehen. Ferner die [illegible] gen; [illegible] diese lassen sich nicht im Streit ein wegen Ge- winns. Ferner Die, welchen schon von Vielen Etwas zuge- than worden, ohne daß sie sich zu Wehre setzten, wohl solche nach dem Sprichworte: [illegible] Ferner Die, welchen man noch [illegible] und Die [illegible] oft schon Etwas angethan hat; denn [illegible] Hat, wie Einer, welcher [illegible] weil es nicht mehr geschehen werde. Ferner die Beleidigten oder leicht zu Beleidigenden; [illegible] solche [illegible] den [illegible]; weil sie sich [illegible] und können nicht [illegible] gleichen [illegible] Menschen. Ferner Die, gegen welche man [illegible] Vortheil hat, und denen Verächtlich oder von ihnen selbst oder den Freunden hat, welche [illegible] selbst oder den Verächtern oder Denen, [illegible] Wie das Sprichwort sagt:

Auf einen Vorwand wartet nur die Schlechtigkeit.

*) Schwäbisches Wort, welches allgemein aufgenommen zu werden verdient.

[illegible] besonders [illegible] gesehen; [illegible] die Wehrlosen erscheinen.

Ferner Feinde und Freunde; bei diesen ist's leicht, bei jenen angenehm. Ferner Die, welche keinen Freund haben. Ferner Die, welche im Sprechen oder Handeln nicht stark sind; denn entweder versuchen sie keine Gegenwehr, oder lassen sich versöhnen oder richten sie Nichts aus. Ferner Die, welchen es nicht vortheilhaft ist, auf die gerichtliche Handlung oder die Strafvollziehung zu warten. Dergleichen sind Fremde und Handarbeiter; denn solche schließen Frieden um Weniges und lassen sich leicht beschwichtigen. Ferner Die, welche viele oder solche Beleidigungen verschuldet haben, die an ihnen jetzt begangen werden; denn es scheint nahe zu kein Unrecht, wenn einem Das angethan wird, was er selbst anzuthun gewohnt war: ich meine z. B. wenn man einen Gewaltthätigen mißhandelt. Ferner Die, welche Uebles gethan oder gewollt, oder wollen oder thun werden; denn es ist daran etwas Angenehmes und zugleich Edles, und auch dieses erscheint als nahe dem, was kein Unrecht ist. Ferner Die, durch welche*) man sich angenehm machen will bei den Freunden oder verehrten Menschen, oder bei Geliebten oder den oben Stehenden oder überhaupt Denen, welchen man zu Gefallen lebt. Ferner Die, bei welchen man Nachsicht erwarten kann. Ferner Die, welche man schon angeklagt und von Denen man sich bereits losgesagt hat; denn auch das sieht's nahe zu wie kein Unrecht aus, z. B. so wie Callippus **) mit Dion verfuhr. Ferner Die, welchen es eben

*) Dem Sinne nach: durch deren Kränkung oder Beleidigung.

**) Aristot. muß hierüber andere Nachrichten gehabt haben, als welche Plutarch in Dions Leben C. 54 ff. giebt. Nach dem letztern hatte Callippus noch fast unmittelbar vor Dions Ermordung sich gegen dessen Gattin und Schwester mit einem schweren Eide unter Thränen verwahrt, daß er gegen

jetzt von Andern angethan werden soll, wenn wir's nicht thun, wie wenn keine Wahl mehr übrig wäre: wie Aenesidemus dem Gelon, der Sclaven gemacht hatte, Kottabien *) gesandt haben soll, als Der ihm, welcher dasselbe gewollt, zuvorgekommen sey. Ferner Die, deren Kränkung nachher Vieles, was recht ist, zu verrichten möglich macht, indem man da leicht gut mache: wie der Thessalier Jason sagte, er müsse einiges Unrecht thun, um viel Rechtes thun zu können. Ferner, wo Alle oder Viele unrecht zu handeln pflegen; denn da meint man Verzeihung zu finden. Ferner, Was leicht zu verheimlichen ist: dergleichen ist, Was entweder schnell aufgebraucht wird, z. B. Eßwaare, oder Was in Gestalt, Farbe oder Mi-

---

[illegible] muß Der [illegible] habe, daß er die Freundschaft schon länger aufgekündigt habe.

*) Eigentlich Preisgeschenke für den gelungenen Kottabos. Dieses in Sicilien einheimische und sehr beliebte Spiel hatte verschiedene Arten, die aber alle Das gemeinschaftlich hatten, daß [illegible] Wein auf eine gewisse Entfernung mit Sicherheit zu schnellen. Das gesellige Vergnügen, das die Schmausenden darin fanden, wurde durch Preise, wie sie eben der Tisch darbot und der Muthwille erfand, noch erhöht. Wenn nun der eine Sicilische Tyrann dem andern Kottabien zusandte, so war das eine sinnbildliche Handlung, womit er demselben zu erkennen gab, er habe mit ihm stillschweigend um dasselbe gerungen; aber Jener habe es ihm abgewonnen, die Schale, worein der Schluck Wein zu schnellen war, gleichsam zuerst getroffen, so daß ihm nicht mehr derselbe Gewinn übrig gewesen sey. Der Ausdruck Sclaven gemacht schließt die Einnahme einer Stadt oder eines Landstrichs mit ein deren Einwohner dazu gemacht wurden.

schung sich leicht verwandeln läßt; oder Was man überall verstecken kann: dergleichen ist, Was leicht zu tragen ist und in kleinen Räumen sich verstecken läßt. Ferner, wenn der Thäter viel nicht zu Unterscheidendes, Gleiches, schon vorher besaß. Ferner, wo der Gekränkte die Sache auszusprechen sich schämt, z. B. Mißhandlung der Gattin, oder seiner Person oder seines Sohnes. Ferner, wo Gegenwehr als Proceßsucht erschiene: dergleichen sind geringfügige Dinge und Die, welche man verzeiht. In welcher Verfassung man sich vergeht, worin, an Wem und warum, ist ungefähr hierin enthalten.

Dreizehntes Capitel.

Nun wollen wir alle Handlungen des Unrechts und des Rechts in Classen bringen, und Dieß so anfangen. Es ist ausgemacht worden, daß Recht und Unrecht im Verhältnisse steht zu zweierlei Gesetzen, und zwiefach gedacht wird in Ansehung Derer, die es trifft. Unter Gesetz verstehe ich theils das eigenthümliche, theils das allgemeine: das eigenthümliche, wie es irgendwo Menschen für sich besonders festgestellt haben, und Dieß wiederum theils ungeschrieben, theils geschrieben; das allgemeine, wie es von Natur ist. Denn es gibt, wie Aller ihr Geist sagt, ein von Natur allgemeines Recht und Unrecht, auch wo keine gesellige Verbindung und kein Vertrag ist: Was auch des Sophocles Antigone offenbar meint, daß es nämlich recht sey, trotz dem Verbote den Polynices zu begraben, indem Dieß von Natur recht sey. [Soph. Ant. 454]. *)

*) Bei Solger 457.

„Denn [illegible] nicht und gestern, nein, es lebet [illegible]
Dies Recht, Niemand wüßte, wann es kam zuerst."

So auch, wie Empedokles davon spricht, daß man nichts Lebendes tödten soll; es sey nicht den Einen recht und den Andern unrecht;

Sondern, was Allen Gesetz, ist durch den allwaltenden Aether
Hin gebreitet allwärts und durch das unendliche Lichtmeer.

So auch, was Alcidamas *) in seiner Messenischen Rede sagt. Der besonders betrachtete leidende Theil ist zwiefach getheilt; denn was man thun und nicht thun soll, ist entweder auf das Gemeinwesen oder auf eine Person in dem Gemeinwesen gerichtet. Darum können auch die Handlungen des Unrechts und des Rechts in zwiefacher Art Unrecht und Recht anthun, indem sie entweder auf ein Individuum oder auf das Gemeinwesen gerichtet sind. Denn mit Ehebruch und mit Schlagen begeht man Unrecht an einem der Individuen, dagegen mit Entziehung seiner Person vom Kriegsdienste am Gemeinwesen. Nach solcher Eintheilung aller

*) Uns nicht erhalten. Der Scholiast sagt, die Rede sey gehalten für die von Lacedämon abgefallenen Messenier, und führt die Stelle daraus an: „Gott (nach Vaters Verbesserung) hat Alle freigelassen. Niemanden hat die Natur zum Sclaven geschaffen." Buhle bemerkt: „Alcidamas aus Elea, Philosoph u. Redner, Schüler des Gorgias aus Leontium. Aristoteles erwähnt seiner öfters, z. B. Rhet. III, 3. — Ruhnken vermuthet, statt Alcidamas sey hier Leodamas zu lesen (vergl. I, 7.), so daß jene Rede von diesem gegen die Rede des Callistratus ἐν τῇ Μεσσενιακῇ ἐκκλησίᾳ gehalten worden wäre. Die Abschreiber haben die Namen Alcidamas und Leodamas öfters verwechselt."

Vergehungen, deren also die einen gegen das Gemeinwesen, die andern gegen Einen oder mehrere Nebenmenschen gerichtet sind, wollen wir jetzt uns wieder vorstellen. Was es heiße, Unrecht leiden, und dann zum Uebrigen vorschreiten. Unrecht leiden heißt, wenn Einem Unrechtes mit Willen angethan wird; denn wir haben ausgemacht, daß das Unrecht thun freiwillig sey. Da nun dem Unrecht Leidenden Schaden zugefügt werden muß, und zwar Schaden wider seinen Willen, *) so weiß man, was Beschädigung ist, aus dem Früheren; denn Gutes und Schlimmes ist für sich besonders oben betrachtet worden, und das Freiwillige, daß es nämlich sey, Was man wissentlich thut. Daher müssen alle Anklagen etwas entweder gegen das Allgemeine oder das Besondere Geschehenes betreffen, geschehen entweder von einem Nichtwissenden oder Unfreiwilligen, oder einem Freiwilligen und Wissenden, und im letztern Falle von einem mit Absicht oder von einem im Affecte handelnden Menschen. Ueber die Gemüthsaufregung wird da, wo von den Affecten gehandelt wird, gesprochen werden. Worauf man aber und in welcher Verfassung man Absichten richtet, ist oben dargethan. Da man aber oft bei Anerkennung der That doch entweder ihre Benennung nicht zugesteht, oder nicht Das, was die Benennung besagt, z. B.: man habe genommen, nicht aber gestohlen; man habe zuerst geschlagen, aber nicht gemißhandelt; man habe beige-

*) Eigentlich dem Sinne nach, so gehört auch der Begriff des empfundenen Schadens zum Unrecht, wenn es wirkliches Unrecht oder Vergehung seyn soll. Dann erst kann eigentlich das Folgende kommen, das er nach seiner Weise mit Uebergehung des Mittelgliedes unmittelbar anreiht.

legen, aber nicht im Ehebruche; man habe gestohlen, aber nicht Tempelraub begangen; da es nicht Eigenthum eines Gottes gewesen; man habe wohl umgebrochen, aber nicht des Staates Boden; man habe wohl eine Unterredung mit den Feinden gehabt, aber Nichts verrathen: so wird man in dieser Hinsicht sich auch darüber verständigen müssen, was Diebstahl, was Mißhandlung, was Ehebruch sey, damit wir, wollen wir nun das Vorhandenseyn oder das Nichtvorhandenseyn der Sache darthun, das Recht in's Licht setzen können. Alle solche Händel drehen sich um die Frage, ob Das, worüber *) gestritten wird, unrecht und verwerflich, oder ob es nicht unrecht sey. Denn die Schlechtigkeit und das Unrechtthun liegt in der Absicht, und Benennungen jener Art drücken zugleich die Absicht aus, z. B. Mißhandlung und Diebstahl. Denn wer geschlagen, der hat nicht nothwendig mißhandelt, sondern wenn er's gethan hat in einer gewissen Absicht, z. B. um den Andern zu beschimpfen oder sich selbst Vergnügen zu machen. So, wenn er heimlich genommen, hat er nicht nothwendig gestohlen, sondern wenn er zur Beschädigung entwandt hat, und um sich's anzueignen. Und wie hier, so ist's beim Uebrigen. Während wir nun zwei Arten des Rechts und des Unrechts fanden, nämlich einmal das Geschriebene, und dann das Ungeschriebene: ist Das, worüber die Gesetze ihren Ausspruch thun, schon abgehandelt; wogegen das Ungeschriebene von zwiefacher Art ist. Die eine entsteht durch Auszeichnung im Guten und im Bösen, durch Das, was Schmähungen

*) περὶ οὗ ist nach Buhle und Bekker verdächtig, zum Sinne scheint es jedoch unentbehrlich.

und Lobeserhebungen, Ehrlosigkeit und Ehren und Preisgeschenke zur Folge hat, z. B. die Dankbarkeit gegen den Wohlthäter, Erwiederung der Wohlthaten, Freudigkeit, den Freunden zu helfen, und Was dergleichen mehr ist. Die andere Art ist Das, was dem eigenthümlichen geschriebenen Gesetze zur Ergänzung dient; denn Was billig ist, erscheint als gerecht. Billig ist aber, Was recht ist im Widerspruche mit dem geschriebenen Gesetze. Dieß trifft sich theils mit, theils ohne den Willen der Gesetzgeber: ohne, wenn es ihnen nicht bemerklich wird; mit, wenn sie den Fall nicht vorsehen konnten, sondern wo es nothwendig ist, eine allgemeine Bestimmung zu geben, während die Sache nicht allgemein, sondern nur im gewöhnlichen Falle so ist. Desgleichen, wo man die Fälle ihrer Unendlichkeit wegen nicht vorsehen kann, z. B. wenn beim Verwunden mit Eisen, wo gefragt wird, wie groß und welcher Art es gewesen; denn Keinem würde die Zeit reichen, sie aufzuzählen. Ist nun die Sache nicht vorzusehen, und man muß ein Gesetz geben, so muß man's allgemein ausdrücken; so daß demnach, wenn Einer selbst mit einem Ringe an der Hand dieselbe aufhebt, oder [Jemanden] schlägt, er nach dem geschriebenen Gesetze schuldig und im Unrecht ist, während er in der Wirklichkeit nicht gefehlt hat. Und dieses Letztere ist die Billigkeit. Ist dieses Bezeichnete die Billigkeit, so sieht man, welche Dinge billig und nicht billig sind, und welcherlei Menschen nicht billig sind; denn billig ist, worüber man Nachsicht haben muß. Ebenso ist billig, Fehler und Vergehungen nicht gleich zu beurtheilen, und ebenso Fehler und Unfälle. Unfälle sind, Was gegen die Erwartung und nicht

in Folge übeln Willens kommt; Fehler dagegen, was nicht gegen Erwartung und in Folge moralischen Uebels kommt; denn Handlungen der Leidenschaft fließen aus dem moralischen Uebel. So ist auch billig, Menschliches zu verzeihen; deßgleichen nicht auf das Gesetz, sondern auf den Gesetzgeber sehen; ebenso, nicht auf das Wort, sondern auf den Sinn des Gesetzgebers sehen. Ebenso, nicht auf die That, sondern auf die Absicht. Ebenso, nicht auf den Theil, sondern auf's Ganze. Ferner, nicht, wie man jetzt, sondern wie man jederzeit oder für gewöhnlich war. Ferner, vielmehr des empfangenen Guten, als des Bösen gedenken, und mehr des empfangenen, als des erwiesenen Guten. Ferner, bei erlittenem Unrecht zu warten. Ferner, wollen, daß lieber durch Worte, als durch Handlungen entschieden werde. Ferner, lieber vor den Schiedsrichter als vor's Gericht gehen wollen; denn der Schiedsrichter sieht auf die Billigkeit, der Richter dagegen auf's Gesetz, und darum ist der Schiedsrichter bestellt worden, damit die Billigkeit Macht gewinne. So viel zur Erörterung des Begriffs der Billigkeit.

Vierzehntes Capitel.

Größer sind die Vergehungen, welche aus größerer Ungerechtigkeit herkommen, weshalb auch die kleinsten die größten seyn können. Dergleichen ist, was Callistratus *) dem Melanopus zur Anklage machte, er habe die Erbauer des

*) Callistratus, ein Staatsmann zu Athen, Zeitgenosse des Demosthenes. Sein Gegner war Melanopus, welchen er auch in Anklagestand versetzte.

Tempels durch trügliche Rechnung um drei Halbobelien *) gebracht. Bei der Gerechtigkeit tritt der entgegengesetzte Fall ein. Dieß hier ist Folge der größern Geltung; denn wer drei heilige Halbobelien stiehlt, mag wohl jeden Frevel begehen. Dieß also ist manchmal die Entstehung des Größern, manchmal aber auch wird es nach dem Schaden beurtheilt. Ferner ist größer, was keine entsprechende Büßung findet, sondern wo jede ungenügend ist. Ferner, wo keine Heilung Statt findet; denn so ist's schwer und unmöglich. Ferner, wo der leidende Theil keine gerichtliche Genugthuung erhalten kann; denn so ist es unheilbar, insofern Genugthuung und Strafe Heilung ist. Ferner, wenn der leidende Theil und Gekränkte, beleidigt worden, sich selbst eine große Strafe angethan hat; denn ist der, welcher es gethan,

*) Buhle: Halbobolen. Aber wer könnte glauben, daß Callistr. den Melanopus angeklagt, weil er die Tempelerbauer um drei Halbobolen betrogen? Es ist also die Lesart ἡμιωβέλια verdächtig, wie der Grieche Scholiast durch [illegible] erklärt. Daher interpretirt vielleicht Victorius richtig so: Callistr. habe den M. angeklagt, weil dieser 3 halbe Oboli (Gewichte oder was es seyn mag), welche dem Gotte geweiht waren,) aus dem Tempel betrüglich entwendet. Vielleicht ist auch ein zu ἡμι. gehöriges Wort ausgefallen; der letztere Verdacht wird einigermaßen durch die Uebersetzung des Georgius von Trapezunt unterstützt: ut Melanopum C. accusabat, quod templi custodes decepisset triaque vascula e sacris minimi ponderis sua tulisset" So Buhle. Bekker hat ἡμιωβέλια in den Text aufgenommen.

würdig eine noch größere zu erleiden; wie Sophocles als Sachwalter Euctemons, als dieser nach einer erlittenen Mißhandlung sich entleibte, die Erklärung gab, er werde keinen geringern Strafansatz verlangen, als dieser sich selbst angesetzt habe. Ferner, was Einer allein, oder zuerst, oder mit Wenigern gethan hat. Auch denselben Fehler oft begehen, ist großes Vergehen. Ferner Das, dessenwegen Mittel der Abwehr und Strafe gesucht und erdacht worden, wie man z. B. in Argos Denjenigen straft, dessenwegen ein Gesetz gegeben und Die, für welche ein Gefängniß gebaut worden ist. Ferner ist die thierischere Vergehung eine größere. Ferner, wo mehr Vorbedacht dabei ist. Ferner wo man mehr Furcht als Mitleid empfindet, wenn man davon hört. Zu den Redekunststücken gehört, wenn man etwa sagt: er hat damit viele Forderungen des Rechts umgestoßen oder übertreten, als da sind Eide, Handschlag, Betheurungen, Eherecht; denn das ist ein Drüber von vielen Freveln. Ferner, Was da geschieht, wo Vergehungen ihre Strafe finden, dergleichen die falschen Zeugen thun; denn „wo wird er nicht Frevel begehen, wenn er selbst im Gerichtshofe frevelt?" Ferner Das, worüber man die größte Schaam empfindet. Ferner wenn an Dem, von welchem er Gutes empfangen; denn sein Unrecht mehrt sich dadurch, daß er Uebles anthut, und daß er nicht Gutes thut. Ferner, wenn man gegen das ungeschriebene Recht handelt; denn es ist Sache des Bessern, nicht aus Nothwendigkeit gerecht zu seyn. Und das Geschriebene befolgt man aus Nothwendigkeit, dagegen das Ungeschriebene nicht. Von einer andern Seite ist größer, Was gegen das Geschriebene geschieht; denn Wer gegen

Das sich vergeht, was Schrecken einflößt und Strafe droht, wird auch, wo keine Strafe gedroht ist, freveln. So viel von größerer und geringerer Vergehung.

Fünfzehntes Capitel.

Nach dem Bisherigen haben wir jetzt in natürlicher Ordnung von den außerhalb der Kunst liegenden Ueberzeugungsmitteln eine Uebersicht zu geben. Es sind derselben fünf der Zahl nach, Gesetze, Zeugen, Verträge, Folter, Eid. So wollen wir denn zuerst von Gesetzen handeln, wie man sie als Redner für und wider, und bei Anklage und Vertheidigung anwenden muß. Denn man sieht, wenn das geschriebene Gesetz der Sache entgegen ist, muß man das allgemeine beiziehen, und die Aussprüche der Billigkeit als eines bessern Rechtes, muß sagen, das eben heiße, mit bestem Wissen; *) das geschriebene nicht unbedingt anwenden; sowie auch Forderungen der Billigkeit bleiben immer und wechseln nie; so auch nicht das allgemeine Gesetz, weil es natürlich sey; dagegen geschieht das oft bei den geschriebenen. Daher der Ausspruch in des Sophokles Antigone, denn sie sagt zur Vertheidigung, sie habe wohl gegen Creons Gesetz nicht, aber gegen das ungeschriebene gehandelt.

*) Die Richter in Athen schwuren, wo keine Gesetze vorliegen, wollen sie nach den Gesetzen ihre Stimme geben, worüber keine Gesetze vorliegen, nach der *gerechtesten* Ansicht. S. Att. Proc. von Meier und Schömann S. 128. Es mögen beide Formeln, die des Aristot. und die bei Pollux gebräuchlich gewesen seyn. Die unsrige paßt noch besser für den Redner, weil sie mehr Spielraum läßt, als die bei Pollux.

Denn heute nicht und gestern, nein, es leben die — *)
Für diese möcht' ich nimmer, keines Sterblichen —

Ferner, das Recht sey etwas Wirkliches und Heilsames, nicht etwas so nur Scheinendes: mithin sey es nicht das geschriebene Gesetz; denn es wirke nicht wie ein Gesetz. Ferner, der Richter sey wie ein Wardein, um das unächte und das wahre Recht zu unterscheiden. Ferner, es sey der bessere Mensch, der sich an das ungeschriebene, als der sich an's geschriebene halte und dabei bleibe. Ferner sucht man, wo etwa einem angesehenen Gesetze ein anderes oder es selbst sich widerspricht, wie z. B. manchmal das eine jeden geschlossenen Vertrag für gültig erklärt, und das andere jeden Vertrag wider ein bestehendes Gesetz verbietet. Ferner sucht man, ob es zweideutig ist, so daß man es wendet und aufmerkt, nach welcher Richtung es unser Recht oder unsern Vortheil erzielen wird, und so es anwendet. Ferner, ob die Umstände, worüber das Gesetz gegeben worden, nicht mehr bestehen, wohl aber das Gesetz: Das muß man versuchen darzuthun, und es von dieser Seite bekämpfen. Ist aber das geschriebene Gesetz für die Sache, so muß man sagen, die Formel „nach bestem Wissen" bezwecke nicht Richtersprüche wider das Gesetz, sondern die Vermeidung falschen Eidschwurs, wenn der

*) Der erste Vers kam c. 13 schon vor. Antigone beruft sich auf die unwandelbaren, Jedem in's Herz geschriebenen Gesetze, deren eines ihr Verhalten gegen den todten Bruder bestimmt habe, mit Hintansetzung des neuen, willkürlichen, von Creon gegebenen, Befehls, daß derselbe nicht begraben werden sollte. Für diese ewigen Gesetze möchte sie nicht aus Menschenfurcht göttlichen Strafen entgegengehen.

Richter etwa nicht wüßte, was das Gesetz sage. Ferner sagt man, Niemand suche, was gut an sich, sondern, was es für das Individuum sey. Ferner, es sey einerlei, daß es nicht bestehe, oder daß man's nicht gebrauche. Ferner, es tauge in keiner Kunst, klüger als der Arzt *) seyn zu wollen; denn des Arztes Fehler schade nicht so viel, als die Gewöhnung zum Ungehorsam gegen den Obern. Ferner, weiser seyn wollen, als die Gesetze, das eben werde in jeder anerkannt guten Gesetzgebung verboten. So viel zur Erörterung über die Gesetze.

Was die Zeugen betrifft, so sind sie gedoppelter Art, alte und gleichzeitige, und die letzteren entweder Theilhaber des Processes, oder unbetheiligte. Unter alten verstehe ich die Dichter, und was es sonst von angesehenen Männern bekannte Urtheile gibt, wie z. B. die Athenienser wegen Salamis den Homer **) als Zeugen anführten, und neuerdings die Tenedier den Corinthier Periander gegen die von Sigeum, und wie Cleophon gegen Critias Solons Elegieen anführte, für seine Behauptung, es sey von jeher ein ausschweifendes Haus; denn sonst würde Solon nicht den Vers gemacht haben:

Critias heißt mir, den Fuchs, auf seinen Vater doch merken.

Ueber's Geschehene nun sind die Zeugen solcher Art. Ueber's Künftige aber auch die Wahrsager, wie Themistocles die Mauer von Holz so deutet, daß man sich zur See schla-

*) Klüger zu erscheinen, als der betreffende Techniker, z. B. der Arzt oder Geometer. Schol.

**) Il. II, 557. 558. Der zweite ist ohne Zweifel eingeschoben. Plut. Sol. 10. Quint. V, 11, 40.

gen müsse. Ueberdem sind auch die Sprichwörter, wie schon bemerkt, *) ein Zeugniß. Wenn z. B. Jemand räth, keinen Greis zum Freunde zu wählen, so dient ihm als Zeugniß das Sprichwort: dem Alten thu' nicht wohl! So, daß man die Söhne tödten müsse, wo man die Väter getödtet habe, [Ungew.]:

Kinder zu schonen des Mannes, den Einer getödtet, ist Thorheit.

Als gleichzeitige Zeugen dienen angesehene Menschen, welche ein Urtheil gefällt haben; denn Solcher Urtheile sind denen von Nutzen, welche in gleichen Streit verwickelt sind: wie z. B. Eubulus vor Gericht gegen Chares Das anwandte, was Plato **) gegen Archibius sagte, es habe in der Stadt das offene Bekenntniß zur Schlechtigkeit zugenommen. Ferner sind Zeugen Die, welche ebenfalls bedroht sind, wenn sie als Lügner erscheinen. Solche sind freilich bloß Zeugen über die Fragen, ob's geschehen sey, oder nicht; ob es sey oder nicht. Dagegen über die Frage, welcher Art Etwas sey, sind sie nicht Zeugen, z. B. ob es recht oder unrecht, ob es heilsam oder unzuträglich sey. [Entfernte sind auch hierüber am glaubwürdigsten. Doch] die glaubwürdigsten sind die aus alter Zeit, weil sie unbestechlich sind. [Beglaubigungsgründe, ***) bei welchen †) man von der Zeugenaufführ-

*) Arist. hat es noch nicht bemerkt. Daß er Gedächtnißfehler macht, s. zu III, 14.

**) Plato der Comiker, nicht der Philosoph.

***) Nähere Auseinandersetzung Cic. de inv. II, 16. Quint. V, 7, 3.

†) Die beiden mit Klammern versehenen Sätze hielt Buhle, als den Zusammenhang unterbrechende, für unächt; sie

rung ausgehe, sind, einmal] für den, der keine Zeugen hat: man müsse nach der Wahrscheinlichkeit entscheiden und das heiße eben „nach bestem Wissen“; das Wahrscheinliche lasse sich nicht mit Geld herumbringen; *) das Wahrscheinliche werde nie auf falschem Zeugnisse ertappt. Sodann für Den, welcher Zeugen hat, gegen Den, welcher keine hat: das Wahrscheinliche gehe den Richter nichts an; **) man bedürfe der Zeugnisse gar nicht, wenn die Verträge ***) genügten, die Sache klar zu machen. Die Zeugnisse betreffen theils den Sprechenden, theils den Widersacher, und wiederum theils die Sache, theils den Charakter. Hieraus ersieht man, daß man in keinem Falle von einem nützlichen Zeugnisse entblößt seyn kann; denn hat man keines über die Sache, welches für uns oder gegen den Widersacher spricht, so findet man doch eines über den Charakter, entweder für die Güte des unsrigen oder die Schlechtigkeit des Widersachers. Das Uebrige, was über den Zeugen, als Freund oder als Feind oder als mittenstehenden, über seinen guten oder übeln oder mittenstehenden Ruf zu sagen ist, und was dergleichen Unterscheidungen mehr sind, muß man aus denselben Kategorieen herholen, wo man sich die Enthymemen verschafft.

Was die Verträge betrifft, so kann man die Redekunst in so weit anwenden, daß man sie hinauf- oder herabsetzen, als glaubwürdig oder unglaubwürdig darstellen kann: wenn

---

könnten auch nur ihrer Stellung nach verrückt seyn. In den Codd. ist keine Spur davon.

*) D. h. wohl aber der Zeuge.

**) D. h. nur das Erwiesene.

***) D. h. der Partheien.

sie für uns vorhanden sind, als glaubwürdig und gültig, und beim Widersacher als Gegentheil. Die Darstellung als glaubwürdig oder als unglaubwürdig ist dieselbe mit dem Verfahren bei den Zeugen; denn, je nachdem die Männer sind, die unterschrieben haben oder bürgen, sind durch sie die Verträge glaubwürdig. Ist der Vertrag als solcher anerkannt und ist er auf unserer Seite, so muß ihn die Rede hervorheben; denn der Vertrag ist ein eigenthümliches, theilweise aufgestelltes Gesetz. Und zwar machen die Verträge wohl nicht ein Gesetz gültig; aber die Gesetze den gesetzlich geschlossenen Vertrag. Und überhaupt ist das Gesetz selbst ein Vertrag, wonach also, wer diesem Glauben versagt und ihn nicht gelten läßt, die Gesetze nicht gelten läßt. Ueberdem werden die meisten Uebereinkünfte, auch die freiwilligen, im Wege des Vertrags gemacht, wonach, wenn diese ungültig werden, der menschliche Verkehr aufgehoben wird. So kann man auch das Uebrige, was hier paßt, ohne Mühe erkennen. Ist's aber uns entgegen und auf Seiten der Widersacher, so paßt hier erstens, was irgend als Waffe wider ein entgegenstehendes Gesetz zu brauchen wäre: „denn es wäre ein Widerspruch, wenn wir den Gesetzen, die mit Unrecht aufgestellt sind, und von den Gesetzgebern umgangen werden, nicht glauben gehorchen zu dürfen, und dagegen solchen Verträgen Folge leisten müßten." Ferner, „es habe der Richter die Gerechtigkeit wie ein Kampfrichter zu üben; müsse demnach nicht auf so etwas sehen, sondern wie es gerechter zugehe. Die Gerechtigkeit lasse sich nicht drehen, weder durch Täuschung, noch durch Zwang; denn sie sey etwas Natürliches; dagegen entstehen Verträge sowohl von Seiten getäuschter als gezwungener Personen." Außerdem

muß man sich umsehen, ob der Vertrag einem geschriebenen oder allgemeinen Gesetze und der Gerechtigkeit und Sittlichkeit zuwiderläuft; ferner, ob anderen, späteren oder früheren Verträgen; denn entweder sind die späteren gültig, und die früheren ungültig, oder die früheren haben ihre Richtigkeit, und die späteren sind Täuschung: je nachdem man's anwendbar findet. Ferner muß man die Seite des Nutzens aufsuchen, ob der Vertrag etwa gegen die Richter ist; und Was dergleichen mehr ist; denn das ist eben so leicht aufzusuchen. *)

Die Aussagen auf der Folter sind eine Art von Zeugniß und scheinen Glaubwürdigkeit zu haben, weil ein gewisser Zwang dabei ist. Hier ist nun keinerlei Schwierigkeit, sich zurecht zu finden und Was sich darbietet, anzubringen, wodurch man, wenn sie für uns sind, sie in der Rede herausheben kann, „sie seyen allein unter den Zeugnissen wahrhaft"; und wenn sie ungünstig und auf Seiten des Widersachers sind, ihre Wahrhaftigkeit entkräftet wird, indem man gegen die Folter im Allgemeinen spricht: „beim Zwange sage man ebensowohl Unwahrheit, als Wahrheit, indem man sowohl sich darauf steift, die Wahrheit nicht zu sagen, als auch dadurch leicht zur Lüge gebracht wird, daß man schneller loszukommen denkt. Hierbei muß man auf wirklich vorgekommene Beispiele der Art zurückweisen können, die der Richter kennt. **)

*) D. h. als das Bisherige.

**) Hier steht in mehreren alten Ausgaben, und nach des Victorius Angabe auch in Handschriften ein fremdartiges Einschiebsel, das entweder aus einem andern Schriftsteller über Rhetorik genommen, oder ein Scholion ist.

Die Eide sind nach vier Fällen zu betrachten. Entweder bietet und nimmt man ihn an, oder Keines von Beiden; oder das Eine geschieht, das Andere nicht und zwar so: man bietet an, nimmt aber nicht an, oder nimmt an, bietet aber nicht an. Daneben ist aber noch ein Fall, wenn ein Theil schon geschworen hat, auf eignes oder des Andern Verlangen. *) Man biete **) ihn nun nicht an, weil es leicht zum falsch Schwören komme, und weil Der, welcher geschworen hat, denselben nicht wechselseitig biete und doch erwarte, man werde den Spruch gegen Den thun, welcher nicht geschworen hat. Ferner, man setze sich lieber dieser Gefahr bei den Richtern aus; denn zu diesen habe man Vertrauen, zum Widersacher aber nicht. Den Eid nicht anzunehmen habe man den Grund, daß es um Geld sey. Wäre man schlecht gesinnt, so würde man schwören; denn es sey ja besser, um einen Preis schlecht zu seyn, als um Nichts; und wenn man schwöre, werde man Den haben, nicht aber, wenn man's nicht thue. So wird das Nichtschwören Folge der Rechtschaffenheit, nicht der Treulosigkeit seyn; und paßt hier des Xenophanes Wort, es sey das von Seiten des Gottlosen gegen den Gottesfürchtigen eine Herausforderung zu einem ungleichen Kampfe, so etwa, wie wenn der Starke einen Schwachen herausforderte, zu schlagen oder sich schlagen zu lassen. Nimmt man den Eid an, so gibt man als Grund an, daß man sich selbst, nicht aber dem Andern traue. ***) Auch

*) Nach dem muthmaßlichen Sinne der kranken Stelle.

**) Von hier an gezeigt, Was man in den verschiedenen Fällen sagen könne.

***) In Hinsicht auf die Möglichkeit des Falschschwörens.

kehrt man des Xenophanes Wort um und sagt, so seyen die Partieen gleich, wenn der Gottlose den Eid anbiete und der Fromme ihn leiste; und es wäre übel, wenn man über eine Sache nicht einen Eid ablegen wollte, worüber man Andere nur nach abgelegtem Eide als Richter gelten lässe. Bietet man den Eid an, so sagt man, es sey Frömmigkeit, die Sache den Göttern anheimstellen wollen; der Andere brauche nicht nach andern Richtern zu fragen, man gebe ihm selbst die Entscheidung. Es sey ein Widerspruch über das nicht schwören wollen, worüber Einer Andern den Eid zumuthet. *) Da man nun sieht, wie im einzelnen Falle zu sprechen ist, so sieht man auch, wie man bei der Vereinigung zweier Fälle zu sprechen hat, z. B. wenn man selbst den Eid annehmen, nicht aber anbieten will; wenn man ihn anbietet, nicht aber annehmen will, wenn man ihn annehmen und anbieten will, und wenn man keines von Beiden will: es muß eine Vereinigung des Abgehandelten seyn, und so muß auch der Vortrag daraus bestehen.

Ist der Eid von uns geleistet und ist gegen uns, so sagt man, es sey kein Meineid [ihn nicht zu halten]; denn jedes Verbrechen sey etwas Freiwilliges und falsch schwören sey ein Verbrechen; Was aber durch Gewalt und Irrthum geschehe, sey unfreiwillig. **) Da muß man denn darthun, es sey das Falschschwören Sache des Gedankens, nicht des Mundes. Hat der Widersacher geschworen, so sagt man, Wer nicht bei dem Beschwornen bleibe, stürze Alles um;

---

*) S. d. Note S. 101.

**) D. h. und unser Eid sey so zu Stande gebracht.

darum führe man die Gesetze durch Eidesleistung ein, und „von Euch *) verlangen wir, daß ihr im Rechtsprechen bei Dem bleibet, was ihr beschworen: und Wir sollten nicht dabei bleiben?" Oder Was man sonst noch zur Vergrößerung sagen möchte. So viel von den außerhalb der Kunst liegenden Ueberzeugungsmitteln.

---

*) Richtern.

Erstes Capitel.

So viel von den Quellen, woraus man den Rath für und wider, Tadel und Lob, Anklage und Vertheidigung herholen muß, und welche Gedanken und Obersätze nützlich sind, um dabei Glauben zu gewinnen. Denn darüber und daraus werden die Enthymemen gebildet, um über jeden Gegenstand je nach der Gattung, wozu die Rede gehört, zu sprechen. Da jedoch die Redekunst wegen des Urtheils angewandt wird (denn bei der Berathung urtheilt man, und der Richterspruch ist ein Urtheil): so muß man nicht nur auf die Rede sehen, daß sie beweisend und überzeugend sey, sondern auch sich selbst und den Urtheilenden in eine gewisse Verfassung versetzen. Denn für die Ueberzeugung macht es viel aus, vornämlich in der Berathung, dann aber auch vor Gericht, daß der Redner in einer gewissen Verfassung erscheine, und daß wir ein gewisses Verhältniß annehmen, in dem er zu uns stehe, dazu noch, daß wir selbst uns in einer gewissen Stimmung befinden. Daß der Redner in einer gewissen Verfassung erscheine, ist bei der berathenden Rede besonders nützlich; und daß der Hörer in einer gewissen Verfassung sey, besonders bei der gerichtlichen. Denn es sind nicht die gleichen Ansichten, welche der Liebende und der

Hassende, der Zürnende und der sanft Gesinnte hat, sondern sie sind entweder durchgängig anders, oder anders über den Grad. Denn der Liebende sieht an dem Menschen, über den er urtheilt, entweder kein oder nur kleines Unrecht, und beim Hassenden ist das Gegentheil. Und dem Verlangen und der frohen Hoffnung scheint Das, was kommen soll, wenn es erwünschter Art ist, wirklich zu kommen, und als ein Gut zu kommen, während bei Gleichgültigkeit und bei verdrießlicher Stimmung das Gegentheil Statt findet. Daß nun der Redner selbst Glauben finde, wird durch dreierlei bewirkt; denn gerade so viele sind der Gründe außer den Beweisen, wegen deren wir glauben. Diese Dinge sind: Einsicht, Tugend und Wohlwollen. Denn in den Sachen, worüber man spricht oder Rath gibt, führt man irre in allen drei Punkten, oder in einem derselben. Denn entweder sieht man aus Mangel an Einsicht die Sache nicht recht an, oder man thut Das, aber spricht aus Schlechtigkeit nicht die wirkliche Meinung aus, oder man ist wohl sachverständig und rechtschaffen, aber nicht befreundet. Dadurch kann es geschehen, daß man das Beste weiß und doch nicht räth. Weiteres gibt es nicht; darum muß, Wer diese drei Stücke insgesammt zu haben scheint, Zutrauen bei den Hörern finden. Wie es nun zu machen, daß man verständig und rechtschaffen erscheine, muß man aus der Untersuchung über die Tugenden entnehmen. Denn es ist Eines und dasselbe, wodurch man einen Andern und wodurch man sich selbst als Solchen darstellt. Dagegen über Wohlwollen und Freundschaft müssen wir jetzt in dem Abschnitte von den Affecten sprechen. Affecte sind alle die Regungen, wodurch die Menschen in wandelbarer Ansicht ver-

schieden urtheilen, mit welchen unangenehme und angenehme Empfindungen verbunden sind: z. B. Zorn, Mitleid, Furcht und dergleichen, und derselben Gegensätze. Die Untersuchung über jeden einzelnen muß man dreifach abtheilen; ich meine z. B. die über den Zorn, in die Fragen: in welcher Verfassung man zornig ist; auf welche Menschen man zu zürnen pflegt, und über welche Dinge? Denn wenn wir eines oder zwei dieser Stücke, nicht aber alle drei kennen hätten, so wäre es unmöglich, den Zorn einzuflößen; und ebenso im Uebrigen. So wie wir nun beim Bisherigen die Grundsätze bezeichnet haben, so wollen wir's auch hier machen, und auf die angegebene Weise eintheilen.

Es sey nun der Zorn ein schmerzliches Verlangen nach Rache, die uns als Rache erscheint, wegen Dessen, was uns als Kränkung *) erscheint von Seiten Desjenigen, der gegen uns oder einen uns Angehörigen nicht nach Gebühr verfahren hat. Ist das der Zorn, so muß der Zürnende immer

*) Ὀλιγωρία ist eines von den Wörtern des Aristoteles, für welche im Deutschen kein erschöpfender Ausdruck zu finden ist. Wollte ich etwa setzen: geringschätzige Begegnung oder Behandlung, so würde das die ὀλιγωρία als Handlung nicht gut bezeichnen. Auch der Franzose findet sich im Laufe des Capitels gezwungen, ein einziges Wort für ὀλιγωρία zu suchen, und weiß nur mépris: womit er gewiß noch übler dran ist, als wir mit Kränkung. Auch Piccolomini's vilipendio ist weniger.

auf eine Person zürnen, z. B. auf Cleon, nicht überhaupt nur auf einen Menschen; und der Grund muß seyn, daß jener uns oder Einem der Unsern Etwas angethan hat, oder hat anthun wollen; und verbunden mit jedem Zorne muß eine gewisse Lust seyn, ausgehend von der Hoffnung des Rächens. Denn die Vorstellung, Das zu erlangen, wonach man strebt, gewährt uns Lust; und Niemand strebt nach Dingen, welche ihm unmöglich erscheinen; sondern der Zürnende strebt nach scheinbar Möglichem. Darum heißt es schön von dieser Leidenschaft [Il. XVIII, 109]:

Der weit süßer zuerst, denn sanfteingleitender Honig,
Bald in der Männer Brust aufwächst —

Denn es folgt auch eine gewisse Lust noch außer dem Bezeichneten darum, weil man in Gedanken bei der Rache verweilt. Die dabei herrschende Vorstellung erweckt eine Lust, wie die bei den Träumen. Da nun die Kränkung die Thätigkeitsäußerung einer Meinung ist, daß ein Gegenstand keinen Werth habe (denn das Schlimme, wie das Gute behandeln wir als der ernsten Beachtung würdig, und ebenso, Was darauf hinzielt; Was aber keines derselben oder ganz unbedeutend ist, betrachten wir als gewichtlos); und da es *) drei Gattungen der Kränkung gibt, Verachtung, Chikane und übermüthige Begegnung; denn der Verachtende kränkt, indem er Das verachtet, was man für gewichtlos hält, und das Gewichtlose

*) Das Anakoluthon wird vermieden, wenn mit Buhle δ' ausgestoßen wird. Dann hieße es hier: „so gibt es drei Gattungen der Kränkung u. s. w." Doch begünstigt der logische Zusammenhang diese Abänderung des Textes nicht ganz.

behandelt man wegwerfend; und der Chikanirende erscheint als verachtend; denn die Chikane ist ein Hinderlichseyn gegen die Absichten, nicht um sich selbst Etwas zu schaffen, sondern um dem Andern Etwas nicht zukommen zu lassen. Da man's nun thut, nicht um sich Etwas zu schaffen, so ist das wegwerfende Behandlung; denn offenbar erwartet man keinen Schaden; sonst würde man Furcht haben und nicht wegwerfend behandeln; und eben so wenig erwartet man einen erklecklichen Nutzen: sonst würde man trachten in Freundschaft zu leben. Ebenso geht vom Uebermuthe die wegwerfende Behandlung aus; denn der Uebermuth schadet und kränkt in Dingen, welche dem so Behandelten Beschämung erregen, nicht damit ihm selbst etwas Anderes werde, als was ihm geworden ist, sondern um sich zu ergötzen; denn Wer erwiedert, übt nicht Uebermuth, sondern Rache. Der Grund des Vergnügens, das der Uebermüthige empfindet, ist, daß er, indem er den Leuten etwas Schlimmes anthut, höher zu stehen meint. Darum sind die jungen Leute und die Reichen übermüthig: sie meinen dadurch eine höhere Stellung einzunehmen. Aus dem Uebermuthe fließt die Beschimpfung: Wer aber beschimpft, der behandelt wegwerfend; denn Was gewichtlos ist, das hat gar keine Geltung, weder im schlimmen, noch im guten Sinne. Darum sagt der zürnende Achilles [Il. I, 355]: [Agamemnon] —

> Hat mich entehrt und hält mein Geschenk, das er selber geraubet.

und [Il. IX, 648]:

> — — als wär' ich ein ungeachteter Fremdling —

als ein Mann, der solcher Dinge wegen zürnt. Man macht aber Anspruch auf Achtung von Solchen, welche der Geburt, der Gewalt, der Thatkraft nach unter uns stehen; überhaupt jeder in Dem, worin er sehr überlegen ist, z. B. im Gelde der Reiche dem Armen, und der kunstreiche Redner dem Redeunfähigen; der Regierende dem Unterthan, und Der, welcher zum Regieren sich berufen glaubt, dem zum Gehorchen Berufenen. Darum heißt es [Il. II, 196]:

Furchtbar ist der Eifer des gottbeseligten Königs.

und [Il. I, 82]:

Dennoch hegt er beständig den heimlichen Groll in dem Busen,
Bis er ihn endlich gekühlt —

Denn man ist unwirsch wegen der höhern Stellung. Ferner, wenn man glaubt, von den Menschen Gutes erwarten zu dürfen. Das sind Solche, denen wir, oder der Unsern Einer, oder Jemand unsertwegen, Gutes gethan, oder thut, oder will, oder wollte. Schon hieraus ersieht man, auf Wen und worüber, unter welchen Umständen wir zürnen.

Es geschieht, wenn uns Etwas weh thut. Denn da sind wir in einem Verlangen begriffen: also wenn Einer geradezu sich als Gegner hinstellt, z. B. vor den Dürstenden, der trinken will; und wenn er nicht gemeinsam hilft, sieht es gleichfalls so aus. *) So, wenn man entgegenwirkt oder nicht mitwirkt, oder sonst uns in solchem Zustande etwas Widriges anthut, zürnen wir jederzeit. Darum ist der Mensch im Leiden, in Armuth, im Liebesdrange, im Durste, überhaupt im Zustande des Verlangens, bei Nichterfüllung desselben,

*) Dem Sinne nach. Die Worte sind etwas dunkel.

zornmüthig und zur Aufwallung geneigt, am Meisten gegen Die, welche das augenblickliche Bedürfniß gering achten: wie der Leidende gegen Die, welche um seine Krankheit, der Arme gegen Die, welche um seine Armuth, der Kriegführende gegen Die, welche um seinen Krieg, der Liebende gegen Die, welche um seine Liebe sich nicht kümmern, und gleichermaßen gegen die Uebrigen; denn ein Jeder wird zum Zorne im einzelnen Falle, durch die schon vorher vorhandene Leidenschaft vorbereitet. Ferner, wenn man eben das Entgegengesetzte erwartet; denn um so weher thut, Was der Erwartung stark entgegen ist, wie auch Dasselbe, soferne geschieht, Was man wünscht, Freude macht. Hieraus ist nun auch ersichtlich, welche Tages- und andere Zeiten, welche Stimmungen und Lebensalter leicht beweglich zum Zorne sind, und wann und wo; und daß, je mehr die Menschen sich darin befinden, sie auch desto leichter beweglich sind. Unter solchen Umständen also ist man zum Zorne aufgelegt. Die Menschen aber, auf welche man zürnt, sind Die, welche verlachen, höhnen, verspotten; denn sie demüthigen damit. Ferner Diejenigen, die auf eine solche Art Schaden zufügen, daß sie von der Absicht der Demüthigung zeugt; es müssen aber Dinge seyn, welche weder auf Vergeltung noch auf des Thäters Nutzen zielen; denn dann scheint es zur Demüthigung zu geschehen. Ferner Die, welche Böses nachsagen und verachten in Dem, worein wir gerade unsern Werth setzen, z. B. Der, welcher sich auf die Philosophie etwas zu Gute thut, wenn man die Philosophie herabsetzt und welcher auf die Person,*) wenn man diese

*) Τῇ ἰδέᾳ, Buhle fälschlich: „qui autem ideas complectuntur." Alsdann hätte A. gewiß den Plural gebraucht.

herabsetzt, und gleichermaßen beim Uebrigen. Dieß erfolgt in viel stärkerem Grade, wenn man meint, man besitze die Sache nicht, entweder überhaupt nicht, oder nicht stark, oder man gelte nicht dafür. Glaubt man aber *) in den Stücken, worüber man verspottet wird, stark zu seyn, so kümmert man sich nicht darum. Ferner zürnt man den Freunden mehr als Denen, welche es nicht sind; denn man glaubt mehr Anspruch zu haben, daß man Gutes von ihnen empfange, als nicht. Ferner Denen, welche gewohnt waren, Ehren zu erweisen oder sich zu bemühen, wenn sie nachher sich nicht so benehmen; denn da meint man von ihnen verachtet zu werden: sonst würden sie wie zuvor thun. Ferner Denen, welche Gutes nicht vergelten und nicht in gleichem Maße. Ferner Denen, welche uns zuwider handeln, soferne sie niederer als wir stehen. Denn in alle Dem erscheint Verachtung, bei den Letztern, als stände man niedriger, bei den Erstern, als hätten sie von niedriger Stehenden empfangen. Ferner gegen unbedeutenden Leuten um so mehr, wenn sie Geringschätzung zeigen; denn der Zorn ist angenommen als Aufreizung über die Geringschätzung gegen Solche, denen sie nicht zusteht; den niedriger Stehenden aber ziemt es, nicht geringzuschätzen. Ferner den Freunden, wenn sie nicht Gutes thun oder nachsagen, und mehr noch, wenn sie das Gegentheil thun; ferner, wenn sie nicht merken, wo es uns fehlt, wie Antiphons Plexippus auf Meleager. Denn nicht zu merken, ist ein Zeichen der Vernachlässigung, da uns Das nicht entgeht, was uns

*) Nach F. A. Wolfs scharfsinniger Aenderung wäre zu übersetzen: glaubt man aber, es sey das in besonderem Grade uns gegeben —.

kümmert. Ferner Denen, welche über Mißgeschick sich freuen, und überhaupt Denen, welche während unsers Mißgeschicks bei guter Laune sind; denn es ist entweder ein Zeichen von Feindschaft oder von Vernachlässigung. Ferner Denen, welche sich Nichts daraus machen, wehe zu thun; darum zürnt man auch den Ueberbringern schlimmer Botschaft. Ferner Denen, welche von Gebrechen, die an uns sind, hören oder sie sehen; denn sie scheinen uns wie gering Schätzende oder Feinde; denn Freunde empfinden dabei schmerzliche Theilnahme, und Wer nur immer das ihn näher Angehende in verwerflichem Zustande findet, der fühlt Schmerz. Ferner Denen, welche uns Geringschätzung beweisen in fünf Verhältnissen, nämlich vor Solchen, bei denen man Etwas gelten will, vor Solchen, die man bewundert, vor Solchen, von denen man bewundert seyn will, vor Solchen, vor denen man sich schämt, oder welche sich vor uns schämen: wenn Jemand in Gegenwart Solcher uns mit Geringschätzung begegnet, zürnen wir stärker. Ferner Denen, welche Dasjenige mit Geringschätzung behandeln, für welches nicht in die Schranken zu treten uns Schande wäre, wie Aeltern, Kinder, Weiber, Untergebene. Ferner Denen, welche sich nicht dankbar erweisen; denn die Vernachlässigung ist wider die Pflicht. Ferner Denen, welche unserem Ernste gegenüber Ironie gebrauchen; denn sie zeigt Verachtung. Ferner Denen, welche den Andern Gutes erweisen, wenn sie es nicht auch uns thun; denn auch dieses zeigt Verachtung, wenn man uns nicht so hält, wie Alle. Zornaufregend ist auch das Vergessen, wie es selbst bei Namen vorkommt, die man theilweise vergißt; denn auch das Vergessen scheint ein Zeichen von Geringschätzung zu seyn, indem das Vergessen aus der

Sorglosigkeit entsteht, und Nachlässigkeit Geringschätzung ist. Hiermit ist dargelegt, Wem man zürnt und in welcher Verfassung, und worüber. Es ist offenbar, daß man die Aufgabe hat, durch die Rede die Leute in den Zustand zu versetzen, in welchem sie zornmüthig sind, und die Gegner darzustellen als schuldig der Dinge, worüber man zürnt, und als Menschen, denen man zürnt.

Drittes Capitel.

Da nun das Zürnen der Besänftigung und der Zorn der sanften Stimmung entgegengesetzt ist, so muß man sehen, unter welchen Umständen man sanft gestimmt, gegen welcherlei Menschen man sanft ist, und wodurch man sich besänftigen läßt. Es sey denn Besänftigung das Beilegen und Beruhigen des Zornes. Wenn man nun gegen Den zürnt, der uns mit Geringschätzung behandelt, und wenn eine solche Behandlung etwas Freiwilliges ist, so ist man natürlicher Weise gegen Den, welcher der Art Nichts thut, oder es ohne seinen Willen thut, oder so erscheint, in sanfter Stimmung. Ebenso gegen Den, welcher das Gegentheil von Dem wollte, was er gethan, sowie gegen Den, welcher dasselbe sich selbst anthut; denn geringschätzende Behandlung seiner selbst traut man Niemanden zu. Sodann gegen Den, welcher bekennt und bereut; denn es ist, als hätte man in seinem Schmerzgefühl über Das, was er gethan, eine Genugthuung, und läßt ab vom Zorne. Ein Zeichen davon ergibt sich bei Züchtigung der Sclaven; denn, Die leugnen und widersprechen, züchtigen wir stärker; dagegen wir auf Die, welche ihre Züchtigung als gerecht anerkennen, zu zürnen aufhören. Grund hiervon ist, daß das Erwiesene abzuleugnen, Schamlosigkeit ist;

Schamlosigkeit aber Geringschätzung und Verachtung: wenigstens vor Dem, welchen wir in hohem Grade verachten, schämen wir uns nicht. Deßgleichen gegen Die, welche sich vor uns demüthigen und nicht widersprechen; denn ihr Betragen erscheint als Anerkennung ihrer Schwäche; der Schwächere aber empfindet Furcht, und Wer fürchtet, der schätzt nicht gering. Daß aber gegen Selbstdemüthigung der Zorn aufhört, beweisen sogar die Hunde, indem sie sitzende Menschen nicht beißen. Ferner gegen Die, welche dem Ernste gegenüber auch Ernst bezeigen; denn Das scheint ernstliche Bemühung um die Person, nicht Verachtung. Sodann gegen Solche, die zuvor eine größere Gefälligkeit erwiesen; ferner gegen Die, welche bitten und Entschuldigungen beibringen; denn so stellen sie sich niedriger. Ferner gegen Die, welche entweder überhaupt, oder doch gegen Wohlgesinnte, oder gegen Leute wie wir, nicht übermüthig, höhnisch und unartig sind. Und so muß man durchweg Das, was zur Besänftigung dient, in den Gegensätzen suchen. Ferner gegen Die, vor welchen man Furcht und Schaam empfindet; denn so lange Das dauert, zürnt man nicht, weil es unmöglich ist, zugleich zu fürchten und zu zürnen. Auch wenn Einer im Zorn gehandelt hat, zürnt man ihm nicht, oder weniger; denn man sieht, er hat es nicht aus Geringschätzung gethan; denn im Zorne fühlt man nie Geringschätzung, indem die Geringschätzung ohne Unmuth, der Zorn aber mit demselben verbunden ist. Ebenso gegen Den, welcher sich vor uns schämt. Deßgleichen, wenn man in einer dem Zorne entgegengesetzten Verfassung ist, muß man natürlicher Weise sanft gestimmt seyn, z. B. beim Scherzen, beim Lachen, bei

einer Festfeier, im Glücke, beim Zurechtbringen einer Sache, beim Erfolge eines Werkes überhaupt, wenn Nichts weh thut, bei einer Freude, die nicht übermüthig, bei einer Hoffnung, die nicht verwerflich ist. Ferner, wenn einige Zeit verlaufen und der Zorn nicht ganz neu ist; denn die Zeit stillt den Zorn. So auch stillt die zuvor an einem Andern geübte Rache den heftigeren Zorn gegen den Dritten. Wohl hatte darum Philocrates Recht, als das Volk gegen ihn aufgebracht war und Jemand sagte: „warum vertheidigst du dich nicht?" — zu sagen: „jetzt noch nicht." „Aber wann denn?" „Wenn ich einen Andern angegriffen sehe." Denn man wird sanft gestimmt, wenn man den Zorn an einem Andern ausgelassen hat. So traf es sich bei Ergophilus, dem die Leute heftiger zürnten, als dem Callisthenes, aber die Strafe erließen, weil sie Tags zuvor über Callisthenes das Todesurtheil gesprochen hatten. Ferner, wenn man überwiesen hat. Ferner, wenn dem Menschen ein größeres Uebel widerfahren ist, als der Zürnende ihm angethan haben würde; denn da meint man gleichsam sich gerächt zu haben. Ferner, wenn man selbst Unrecht zu haben und mit Recht zu leiden glaubt; denn wider Das, was recht ist, gibt es keinen Zorn, weil man da Nichts mehr wider die Gebühr zu erleiden meint: und als solche Empfindung erkannten wir den Zorn. Darum muß man zuvor mit Worten strafen; denn selbst die Sclaven erbittert so die Strafe weniger. Ferner, wenn man glaubt, der Andere werde nicht merken, daß es von uns, und wofür es ihm angethan wird; denn der Zorn ist immer persönlich, wie aus seiner Begriffsbestimmung hervorgeht. Darum läßt der Dichter mit Recht sagen [Od. IX, 504]:

Sag' ihm, der Städteverwüster Odysseus — — *)

gleich, als wäre an ihm nicht Rache genommen, wenn er nicht erführe, von Wem und wofür. Daher hält sich der Zorn überhaupt nicht gegen Die, welche Nichts empfinden, und namentlich nicht gegen die Todten, weil diesen schon das Aeußerste widerfahren ist, und sie keinen Schmerz und überhaupt Nichts empfinden werden, was doch der Zürnende will. Es ist daher eine gute Bezeichnung Hectors durch den Dichter, indem er dem Grimme Achills gegen den Todten Einhalt thun will [Il. XXIV, 54]:

Denn unempfindlichen Staub mißhandelt er tobend vor Unsinn.

Hieraus ersieht man, daß, Wer besänftigen will, seine Rede aus diesen Kategorieen herholen muß, indem er den Zürnenden so stimmt und dagegen die Gegenstände des Zorns als furchtbar oder als Leute, vor denen man sich schämen muß, oder als Solche, die sich verdient gemacht, oder die es wider Willen gethan haben, oder als reuevoll über Das, was sie gethan, darstellt.

Viertes Capitel.

Nun wollen wir sagen, Wen man liebt und Wen man haßt und warum, indem wir zuerst den Begriff von Freundschaft und vom Lieben bestimmen. So sey denn das Lieben Das, daß man für einen Menschen die Dinge, die man für gut hält, um desselben willen, nicht sich zu Liebe will, und nach Kräften dafür thätig ist. Freund aber ist, Wer liebt und

*) H a t m i c h g e b l e n d e t. So ruft Odysseus dem geblendeten Polyphemus noch im Abfahren zu.

zugleich wieder geliebt ist, und Leute, welche in diesem Verhältnisse gegen einander zu seyn glauben, meinen Freunde zu seyn. Dieß angenommen muß ein Freund Derjenige seyn, welcher über das Glück sich mitfreut und in dem Leide mittrauert, nicht aus anderem Beweggrunde, sondern wegen der Person. Denn wenn geschieht, Was man wünscht, freut sich jeder Mensch, und über das Gegentheil betrübt er sich, so daß die Aeußerungen der Betrübniß und der Freude ein Zeichen Dessen sind, was man wünscht. Ferner sind Freunde Die, welche bereits nur eine Freude und ein Leid haben; so auch Die, welche dieselben Menschen als Freunde und dieselben als Feinde betrachten; denn ihre Wünsche müssen dieselben seyn. So ist denn offenbar Der ein Freund, welcher für den Andern Dasselbe, wie für sich will. Ferner liebt man Die, welche uns selbst oder Denen, die uns am Herzen liegen, Gutes erwiesen haben, wenn die Erweisung wichtig war, oder mit Beflissenheit, oder unter gewissen Umständen geschah, und um unser selbst willen; oder auch Die, welchen man den Willen, Gutes zu erweisen, zutraut. Ferner die Freunde der Freunde, und Wer Die liebt, welche wir lieben, und Wer geliebt ist von Denen, die von uns geliebt sind. Ebenso, Wer dieselben Menschen anfeindet und Die haßt, welche wir hassen, und Wer gehaßt ist von Denen, welche von uns gehaßt werden; denn für diese Alle scheint Eines und Dasselbe wie für uns gut zu seyn, so daß wir wollen, Was für sie gut ist: und Das fanden wir als Freundschaft. Ferner Die, welche in Ansehung der Geldmittel oder des Lebens nützen können: darum hält man den Freigebigen und den Tapfern in Ehren. Ferner die Rechtlichen; als

solche denkt man sich Die, welche nicht von Andern leben, dergleichen Die sind, die von ihrer Arbeit leben; unter Diesen, die vom Ackerbau leben, und unter den Andern die selbst Arbeitenden vorzüglich.*) Ferner die Nüchternen, weil sie nicht ungerecht sind; und die von den Staatshändeln ferne Bleibenden, aus demselben Grunde. Ferner Die, deren Freunde wir seyn wollen, wenn sie den Willen dazu zeigen. Dergleichen sind die Rechtschaffenen und Die, welche bei Allen, oder bei den Besten, oder bei den von uns Bewunderten, oder uns Bewundernden gut angesehen sind. Ferner Die, mit denen zu leben und einen Tag hinzubringen angenehm ist; dergleichen sind die heitern Menschen, Die, welche Fehler nicht aufsuchen, nicht zänkisch, nicht unverträglich sind. Denn alle diese sind streitsüchtig, und Wer streitet, erscheint als Einer, welcher das Gegentheil will. Ferner Die, welche sich darauf verstehen, sowohl zu necken, als sich necken zu lassen; denn beide machen mit dem Nebenmenschen gemeinschaftliche Sache, indem sie Spott aushalten und mit Geschick anwenden können. Ferner Die, welche Vorzüge an uns loben, und besonders Solche, die wir nicht zu besitzen fürchten. Ferner Die, welche im Gesichte, in der Kleidung, in der ganzen Lebensweise rein sind. Ferner Die, welche Nichts vorwerfen, Wohlthaten so wenig als Fehler; denn beides ist beschämend. Ferner Die, welche nicht grollen und nicht für Vorwürfe ein

*) D. h. Solche, die in andern Arbeiten Das thun, was der Bauer auf dem Felde; also z. B. der selbstständige Handwerker [illegible] von dem [illegible], der Sclaven für [illegible] [illegible] auch zu dem [illegible].

gutes Gedächtniß haben, sondern versöhnlicher Art sind; denn wie man sie sich gegen Andere denkt, glaubt man sie auch gegen sich. Ferner Die, welche nicht afterreden und welche weder vom Nebenmenschen überhaupt noch von uns sich das Schlimme merken, sondern das Gute; denn so macht es der Gute. Ferner Die, welche unserem Zorne oder Eifer nicht in den Weg treten, was Streitsucht bewiese. Ferner Die, welche sich irgend um uns bemühen, wie etwa Die, welche uns Hochachtung beweisen, welche uns als tüchtig anerkennen, welche Freude an uns haben; besonders, wenn solcher Eindruck auf sie in Dem gemacht wird, worin wir am Meisten bewundert zu werden, oder für tüchtig, oder angenehm zu gelten wünschen. Ferner Die, welche unsersgleichen sind und dieselben Bestrebungen haben, soferne sie uns nicht dreingreifen und man nicht von demselben Geschäfte lebt; sonst trifft ein [Hesiod. Werk. u. Tag. 25.]:

Der Töpfer neidet den Töpfer —

Ferner Die, welche nach denselben Dingen Lust tragen, woran auch Antheil zu nehmen möglich ist; ohne Dieses geht es wieder auf jene Weise. Ferner Die, mit welchen man so steht, daß man in Sachen der Meinung sich nicht vor ihnen schämt, ohne sie jedoch zu verachten. Ferner Die, vor welchen man sich über wirkliche Dinge schämt. Auch Diejenigen, bei welchen man Ehre einzulegen sucht, oder die wir zu Nacheiferern, nicht aber zu Neidern zu haben wünschen, lieben wir, oder wollen mit ihnen Freunde seyn. Ferner Die, welchen man zum Guten hilft, soferne es nicht uns selbst zum größern Uebel ausschlägt. Ferner Die, welche den Entfernten wie den Gegenwärtigen gleich werth halten; darum liebt

man auch Alle, welche gegen Verstorbene sich so erweisen. Ueberhaupt Die, welche den Freunden sehr zugethan sind und nicht von ihnen lassen; denn unter den Rechtschaffenen liebt man am Meisten Die, welche es in der Freundschaft sind. Ferner Die, welche vor sich selbst keine Rolle *) spielen, wozu auch Die gehören, welche ihre eigenen Fehler heraussagen. Denn es ist schon bemerkt, daß wir in Sachen der Meinung uns vor Freunden nicht schämen: wenn also Der, welcher sich darüber schämt, nicht Freund ist, so steht Der, welcher sich nicht schämt, einem Freunde gleich. Ferner Die, welche nicht furchtbar sind und auf welche wir vertrauen; denn Den man fürchtet, liebt man nicht. Arten der Freundschaft sind Verbrüderung, vertrautes Zusammenleben, Blutsverwandtschaft und dergleichen. Erweckungsmittel der Freundschaft sind: Güte, Erweisung ohne vorhergegangene Bitte, und Geheimhaltung derselben; denn so erscheint sie um des Menschen selbst, nicht eines Andern willen geleistet.

Was sodann die Feindschaft und den Haß betrifft, so sieht man, daß man sie im Gegentheile des Bisherigen suchen muß. Erregungsmittel der Feindschaft sind: Zorn, Mißhandlung, Verleumdung. Zorn kommt aus Dem, was uns selbst angeht, Feindschaft aber auch ohne Dieses; denn wenn wir voraussetzen, daß Einer von gewisser Art sey, so hassen wir ihn. Und der Zorn ist immer persönlich, z. B. gegen Callias oder Socrates; dagegen der Haß auch ganze Classen trifft, wie denn Jedermann den Dieb und den Angeber haßt. Und das Erste heilt die Zeit, das Zweite ist

*) „Keine Comödie mit sich selbst spielen," wie wir Deutschen zu sagen pflegen.

unheilbar. Und der Eine sucht wehe zu thun, der Andere mehr zu schaden. Denn der Zürnende will, daß man's fühle; dem Andern macht Dieß nichts aus. Was nun weh thut, trifft Alles die Empfindung; Was aber am Schädlichsten ist, das ist am Wenigsten zu spüren, Ungerechtigkeit und Unverstand; denn das Vorhandenseyn des Nachtheils bringt keinen Schmerz. Und das Eine ist mit Schmerz verbunden, das Andere nicht. Denn der Zürnende fühlt einen Schmerz, der Hassende aber nicht. Und wenn es Viele wären, würde Jener sich erbarmen, Dieser aber keines Einzigen. Denn Jener will, daß Der, welchem er zürnt, zur Vergeltung auch empfinde; Dieser aber will seine Vernichtung. Hieraus ist ersichtlich, daß es möglich ist, Feinde und Freunde, wenn sie es sind, als solche darzustellen, und wenn sie es nicht sind, dazu zu machen; wenn sie das Eine oder das Andere behaupten, sie zu widerlegen und, wenn man ungewiß ist, ob's Zorn oder Feindschaft sey, die Meinung auf die Seite, auf welche man für gut findet, zu lenken.

Griechische Prosaiker
in
neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

G. L. F. Tafel, Professor zu Tübingen,
C. N. Osiander und G. Schwab,
Professoren zu Stuttgart.

Hundert drei und dreißigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
Für Oestreich in Commission von Mörschner und Jasper
in Wien.
1 8 3 3.

Aristoteles Werke.

Schriften zur Rhetorik und Poetik.

Zweites Bändchen.

Rhetorik.

Uebersetzt

von

Dr. Karl Ludwig Roth,

Rector und Professor am K. Bayer. Gymnasium zu Nürnberg.

Zweites Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

Für Oestreich in Commission von Mörschner und Jasper in Wien.

1833.

Zweites Buch.

Fünftes Capitel.

Welcherlei Dinge man fürchtet und welche Menschen, und unter welchen Umständen, wird im Folgenden zu ersehen seyn. Es sey die Furcht ein unangenehmes oder beunruhigendes Gefühl, entstanden aus der Vorstellung eines bevorstehenden Uebels, das entweder von verderblicher oder wehthuender Art ist. Denn nicht alle Uebel fürchtet man, z. B. ungerecht oder stumpfsinnig zu werden; sondern nur Die, welche entweder großes Leid oder Verderben bedeuten; und zwar, wenn sie nicht ferne, sondern in der Nähe erscheinen, so daß man sie erwartet; denn Was sehr ferne ist, fürchtet man nicht. So wissen Alle, daß sie sterben werden; aber weil es nicht jetzt seyn soll, kümmern sie sich nicht. Wenn nun die Furcht im Gesagten besteht, so muß furchtbar Dasjenige seyn, was ein großes Vermögen zu haben scheint, um zu verderben, oder solche Schäden zuzufügen, die großes Leid drohen. Darum sind auch die Zeichen solcher Dinge furchtbar, weil demnach das Furchtbare nahe ist; denn das ist Gefahr, nämlich die Annäherung des Furchtbaren. Dergleichen sind: der Haß und der Zorn Solcher, die Etwas vermögen auszurichten; denn man sieht, daß sie wollen und können: weßhalb sie dem Handeln nahe stehen. Ferner Ungerechtig-

keit, in deren Händen Gewalt ist; denn durch seinen Willen ist der Ungerechte ungerecht. Ferner beleidigter edler Sinn, welcher das Vermögen hat; denn man sieht, daß er rächen will, wenn er beleidigt wird, und daß er jetzt kann. Man fürchtet auch überhaupt Die, welche Etwas ausrichten können; denn da muß man ebenfalls gerüstet seyn. *) Da aber die Menschen der Mehrzahl nach schlecht und dem Gewinne dienstbar sind und dazu furchtsam in Gefahr, so ist's gemeiniglich Gegenstand der Furcht, in eines Andern Hand zu seyn, deßhalb sind Dem, welcher etwas Böses gethan hat, seine Mitwisser furchtbar, sie möchten ihn angeben oder stecken lassen. Ferner immer Die, welche mißhandeln können, Denen, welche mißhandelt werden können; denn für gewöhnlich mißhandeln die Menschen, wenn sie können. Ferner die Gemißhandelten oder Die, welche meinen gemißhandelt zu seyn; denn sie lauern immer auf Gelegenheit. Ferner sind Die, welche gemißhandelt haben, furchtbar, wenn sie das Vermögen haben, weil sie die Erwiederung fürchten; denn dergleichen fanden wir oben als furchtbar. Ferner die Nebenbuhler bei denselben Gegenständen, welche nicht beiden Theilen zugleich zufallen können; denn immer ist man im Kriegsstande mit Solchen. Ferner sind Die, welche Stärkeren als wir furchtbar sind, auch uns furchtbar; denn sie könnten ja uns um so eher schaden, als den Stärkeren, und aus demselben Grunde Die, welche ein Stärkerer als wir fürchtet. Ebenso Die, welche mit Stärkeren schon fertig geworden sind. Ferner Die, welche Schwächeren, als wir, nachstellen; denn

*) Eigentlich: auch ein Solcher, d. h. der Leuten der Art sich gegenüber steht, muß gerüstet seyn.

entweder sind sie jetzt schon furchtbar, oder wenn sie an Kraft gewachsen sind. Und unter den Beleidigten, den Feinden oder Widersachern sind es nicht die Auffahrenden und Lauten, sondern die Sachtegehenden, Verdeckenden und Feinen; denn man merkt nicht, ob sie nahe sind, so daß man nie sicher ist, daß sie ferne sind. Alles Furchtbare aber ist es in höherem Grade, Was, wenn man's nicht recht trifft, gut zu machen nicht angeht, sondern entweder überhaupt nicht, oder nicht in unserer, vielmehr in der Gegner Gewalt ist. Ferner Das, wo nicht, oder nicht leicht Beistand zu finden ist. Kurz, furchtbar ist Alles, was, wenn es bei Andern geschieht oder bevorsteht, Mitleid erregt. Dieß ist so zu sagen etwa das Bedeutendste von Dem, was furchtbar ist, und was man fürchtet. Jetzt wollen wir sagen, unter welchen Umständen man Furcht empfindet. Ist nun die Furcht eine mit der Erwartung verbundene Empfindung, daß man etwas Verderbliches erfahren werde, so ist offenbar, daß Niemand sich fürchtet, der glaubt, es werde Nichts über ihn kommen, und daß man Das nicht fürchtet, wovon man nicht glaubt, daß es kommen werde, und nicht die Leute, von denen, noch zu der Zeit, wo man's nicht erwartet. Demnach müssen fürchten die Menschen, welche glauben, es möchte Etwas über sie kommen und zwar von Seiten bestimmter Personen, und eine bestimmte Sache, und zu bestimmter Zeit. Das glauben aber Die nicht, welche in großem Glücke sitzen und so zu sitzen scheinen: darum benehmen sie sich hochmüthig, geringschätzend, keck. Solche Art bringt der Reichthum, Leibesstärke, Menge der Freunde, politische Macht hervor. Eben so wenig fürchtet, Wer mit dem Schrecklichen schon fertig zu seyn glaubt, und

auf Das, was kommen soll, gefaßt ist, wie der Mensch im Augenblicke der Hinrichtung. Es muß vielmehr eine gewisse Hoffnung der Enthebung von Dem vorhanden seyn, worüber wir in Angst sind. Ein Beweis hiervon ist, daß die Furcht zum Rathschlagen aufgelegt macht, während doch über Dinge, die keine Aussicht gewähren, Niemand rathschlägt. Darum, wenn es besser ist, daß die Leute Furcht empfinden, muß man sie so darstellen, daß sie in der Lage seyen, Etwas über sich kommen zu sehen (denn, sagt man, es ist über Andere, Größere gekommen); und ihnen zeigen, daß Gleichstehende die Sache jetzt erfahren oder erfahren haben, und zwar von der Seite, woher sie's nicht erwarteten, und in der Art und zu der Zeit, wo sie es nicht erwarteten. Da man nun von der Furcht gesehen hat, Was sie ist und Was furchtbar ist, und in welcher Verfassung man fürchtet, so ersieht man daraus auch, was muthig seyn ist, und bei welchen Dingen, und in welcher Verfassung man muthig ist. Denn der Muth ist das Gegentheil der Furcht, und das Mutheinflößende das Gegentheil des Furchtbaren. Er ist also die Hoffnung, verbunden mit der Vorstellung, daß die Rettungsmittel nahe liegen, das Furchtbare aber entweder gar nicht vorhanden, oder ferne ist. Muth einflößend aber ist sowohl die Entfernung des Furchtbaren, als die Nähe des Mutheinflößenden. Ferner, wenn Mittel zur Wiederherstellung vorhanden sind und Beistand, entweder viel, oder großer, oder beides, und wenn man Mißhandlung noch nicht erfahren und noch nicht geübt hat. Auch wenn überhaupt keine Widersacher vorhanden sind, oder wenn sie ohne Kraft sind, oder wenn sie, im Besitze der Kraft, zugleich Freunde sind, oder Gutes uns gethan oder

von uns empfangen haben. Oder wenn Derer, welchen die Sache zuträglich ist, eine größere Zahl, oder sie selbst überlegen sind, oder Beides. Die Verfassung, in der wir muthig sind, ist die, wenn wir Vieles mit Glück ausgerichtet, und keinen Unfall erlitten zu haben meinen. Oder, wenn wir oft in gefährliche Umstände gekommen und entronnen sind. Denn auf zwiefache Weise werden die Menschen furchtlos, entweder dadurch, daß ihnen Nichts widerfahren ist, oder dadurch, daß sie Hülfsmittel haben: wie bei den Gefahren zur See Die, welche noch keinen Sturm erlebt haben, guten Muth haben zu Dem, was kommen soll; und Die, welche Hülfsmittel haben, ebenfalls, wegen der gemachten Erfahrung. Ferner, wenn die Sache den Gleichstehenden nicht furchtbar ist, ja auch nicht den Niedrigerstehenden, und Denen, welchen man überlegen zu seyn glaubt; dafür hält man Die, welche man unter sich gebracht hat, entweder sie selbst oder Stärkere als sie oder ihnen Gleichstehende. Ferner, wenn man glaubt, man sey im Besitze von mehr und größern Mitteln, durch deren Uebergewicht man furchtbar ist; dergleichen sind: Menge Geldes, Körperkraft, Stärke der Freunde, des Landes, der kriegerischen Rüstungen, entweder aller, oder der wichtigsten. Ferner, wenn man nicht gemißhandelt hat, entweder überhaupt nicht, oder nicht viele, oder nicht solche, derentwegen man Furcht empfindet. Ueberhaupt, wenn man mit den Göttern gut steht, sowohl im Uebrigen, als in Ansehung der Zeichen und Orakel. Denn der Zorn ist mutheinflößend; und das Unrecht nicht auf seiner Seite zu haben, sondern es zu erleiden, regt den Zorn auf, und die Gottheit denkt man als auf der Seite Derer, welche Unrecht leiden. Ferner, wenn

man glaubt, daß bei zuvorkommendem Angriffe uns Nichts widerfahre, oder widerfahren werde, oder daß es uns gelingen werde. So viel vom Furchtbaren und vom Muth einflößenden.

Worüber man das Gefühl der Scham hat und worüber man es nicht hat, und vor Wem und in welcher Verfassung, erkennt man aus Folgendem. Es sey die Scham eine gewisse Empfindung von Schmerz und Unruhe über diejenigen gegenwärtigen, gewesenen oder kommenden Uebel, welche als übeln Ruf herbeiführend angesehen werden. Die Schamlosigkeit dagegen ist eine Geringschätzung und Gleichgültigkeit gegen eben dieselben Dinge. Ist nun die Scham Das, was die Begriffsbestimmung ausdrückt, so muß man sich schämen über diejenigen Uebel, welche uns selbst oder Denen, an welchen uns liegt, schandebringend scheinen; dergleichen sind alle Handlungen der Schlechtigkeit, z. B. den Schild wegwerfen oder fliehen; denn es kommt von der Feigheit; Anvertrautes vorenthalten; denn es kommt von der Ungerechtigkeit; die Beiwohnung mit Personen, an dem Orte, in der Zeit, mit welchen, wo und wann sie unerlaubt ist; denn es ist Sache der Unzucht. Ferner Gewinn ziehen vom Kleinlichen, oder vom Unsittlichen, oder vom Unvermögenden, z. B. von Armen oder von Todten; woher auch das Sprüchwort kommt: selbst vom Todten besteuern; denn es ist Sache niedriger

*) ἐκ ἀδυνάτων. Dieß könnte vielleicht auch den Sinn haben: „von Dingen oder Personen, bei welchen kein Gewinn [illegible]

Habsucht und Gemeinheit. Ferner mit Geld nicht aushelfen, während man's vermag, oder nicht sattsam aushelfen; ebenso von minder Begüterten sich aushelfen lassen. Ferner borgen, wenn Einer um ein Darlehen bitten will; um ein solches bitten, wenn der Andere zurückfordern will; zurückfordern, wenn er um ein neues bitten will; etwas loben, um Verlangen darnach zu zeigen, und doch wieder kommen, wenn man fehlgegangen ist; denn das Alles sind Zeichen der Gemeinheit. Einen in's Gesicht loben ist Schmeichelei. Von gleicher Art ist es, wenn man Vorzüge über die Maßen lobt, und die Mängel vertuscht, und über einen Trauernden unmäßige Trauer äußert, und was dergleichen mehr ist; denn es sind Zeichen der Schmeichelei. Ferner Anstrengungen nicht ertragen, welche der Aeltere oder der Weichling, oder der Vornehmere, oder überhaupt der minder Befähigte aushält; denn das sind immer Zeichen der Weichlichkeit. Ferner von einem Andern Wohlthaten annehmen und wiederholt; und was man Gutes erwiesen, vorwerfen; denn es sind lauter Zeichen kleinlichen und niedrigen Sinnes. Ferner von sich reden und prahlen; was Andere gethan, sich aneignen; denn das ist Aufschneiderei. Und so sind bei jeder einzelnen sittlichen Richtung ihre Aeußerungen, Zeichen und verwandte Erscheinungen Gegenstände der Scham; denn sie sind schandebringend und beschämend. Außerdem gehört hieher, wenn man ein Gut, welches Alle, oder Alle Unseresgleichen, oder die Meisten theilhaftig sind, nicht ebenfalls besitzt. Unter Unseresgleichen verstehe ich Volks-, Staats-, Altersgenossen, Blutsverwandte, überhaupt die uns gleichstehen; denn da ist schon nicht mitzubesitzen Schande, z. B. Bildung bis auf einen gewissen

Grad, und so heimlich [illegible]. Und alles Was [illegible] machen, wenn es als eigene Wahl erscheint; denn sonst ist [illegible] flucht der Schlechtigkeit, wenn man aus Deren [illegible] da ist oder kommt selbst die Schuld trägt. [illegible] Schaam, und findet [illegible] Das [illegible] das Gegen leiden wird. Was Beschimpfung und Schande bei sich führt. Dahin gehört Alles, wodurch man seine Person oder schandebringende Leistungen zum Gebrauch bietet, [illegible] das Dulden von Uebermuth [illegible] beschimpft, [illegible] freiwillig oder unfreiwillig geschehen; Was zur Gewalt, wenn es unfreiwillig geschieht [illegible] halten, und die Nichtvertheidigung kömmt von Unmännlichkeit oder Feigheit. Dieses und so weiter ist Gegenstand der Schaam. Da [illegible] eine Vorstellung von übler Meinung ist, und um diesem selbst willen, nicht wegen der Folgen, und da Niemand sich um die Meinung kümmert, außer wegen Derer, welche sie haben: so folgt, daß man vor denen sich schämt, auf die man achtet. Man achtet aber auf Die, welche uns, und auf Die, welche wir bewundern, von welchen wir bewundert seyn wollen; bei denen wir Etwas gelten wollen, und deren Meinung wir nicht verachten. Bewundert seyn will man von Denen, und man bewundert Die, welche ein Gut von anerkanntem Werthe besitzen, oder von Denen man gerade Etwas heftig wünscht, Was in ihrer Gewalt ist, wie z. B. die Liebenden. Gelten will man bei Seinesgleichen. Dabei hat man im Auge die Verständigen, als deren Urtheil wahr sey: und als solche stehen da die Aelteren und Gebildeten. Ebenso achtet man auf das Oeffentliche, vor Augen Liegende, daher das Sprüchwort sagt: in den Au-

[illegible] wohnt die Scham. Deshalb schämt man sich mehr vor Denen, welche immer bei uns seyn werden, und vor Denen, die auf uns merken; denn wir in beiden Fällen beachtet sind. Ferner vor Denen, die nicht in gleicher Schuld sind; denn wir wissen, daß sie das Entgegengesetzte gut heißen. Ferner von Denen, welche nicht geneigt zur Verzeihung gegen Solche sind, welche Fehler machen; denn was Einer selbst thut, wird er, heißt es, dem Nebenmenschen nicht auf[illegible] [illegible] sieht man, rückt er Das auf, was er nicht thut. Ferner vor Denen, welche aufgelegt sind, bei vielen Leuten auszuplaudern; denn es macht keinen Unterschied, ob's nicht so scheint, oder ob man nicht ausplaudert.(*) Aufgelegt zum Ausplaudern sind Beleidigte, weil sie darauf lauern, und die Afterredner; denn wenn sie Denen so machen, die sich nicht verfehlen, so werden sie's noch mehr thun bei Denen, welche fehlen. Ferner vor Denen, deren Studium die Fehler der Nebenmenschen ausmachen, wie die Satiriker und Lustspieldichter; denn sie sind gewissermaßen Afterredner und zum

*) Der Sinn ist nur negativ statt positiv, und nach Aristoteles Weise hälftig statt ganz ausgedrückt, was die Stelle etwas dunkel macht: „Man will in guter Meinung stehen bei Denen, welche, was sie wissen, an Viele mittheilen; denn es ist Ein Ding, ob man scheint eine Sache gethan oder nicht gethan zu haben, und ob's unter die Leute kommt, daß man sie gethan oder nicht gethan habe. Beides ist Meinung, welche wir scheuen." Das Activum ἐξαγγέλλειν macht wohl Schwierigkeit; aber einmal ist kein anderer Sinn möglich, wie auch Nicob. und Cass. nun diesen darin finden; und zweitens ist A. allerdings sehr frei im Gebrauche des Act. mit dem Sinne von man.

Ausländern aufgelegt. Ferner, wenn uns bei Einem noch keine Bitte fehlgeschlagen ist; denn man stellt sich ihn als Bewundernden vor. Deßhalb schämt man sich auch vor Denen, welche zum ersten Male um Etwas gebeten haben, gleich als wäre vor Diesen auf uns noch nie ein Schatten gefallen. Dergleichen sind Leute, welche eben jetzt sich uns zu befreunden wünschen; denn sie haben nur Gutes wahrgenommen; weßhalb es eine gute Antwort ist, welche Euripides *) den Syracusanern gegeben hat. Eben so die Leute von früherer Bekanntschaft, welche Nichts von uns wissen. Man schämt sich aber nicht bloß über die schandbringenden Dinge selbst, welche angegeben worden sind, sondern auch über deren Zeichen, z. B. nicht allein, wenn man sich der Geschlechtslust hingibt, sondern auch über die Zeichen davon, und nicht bloß wenn man unsittlich handelt, sondern auch, wenn man so

*) Euripides, an die Syrakusaner als Gesandter geschickt, trug ihnen die Bitte um Frieden und Freundschaft vor. Als Diese ihn abwiesen, sprach er: Ihr solltet, Syrakusaner, wenn auch aus keinem andern Grunde, doch darum, weil wir eben jetzt als Bittende von Euch (so, wie ich meine, ist wohl ein Fehler; der ganze Scholiast ist uncorrect) kommen, vor mir als Eurem Verehrer Euch schämen sollen. Schol. Wenn der Scholiast etwas Wirkliches berichtet, so kann vielleicht in Plut. Nic. 29 ein Grund enthalten seyn, warum der tragische Dichter zur Gesandtschaft gewählt worden ist, und warum er so gesprochen hat. Denn es ist natürlich, daß der Dichter sich einen Verehrer Derjenigen nennt, welche ihn verehren. — Uebrigens will Ruhnken statt Euripides lesen Hyperides, denn Dieser und nicht Jener habe mehrere Gesandtschaften für die Athener übernommen.

sprícht. In gleicher Weise schämt man sich auch nicht bloß vor den Gedachten, sondern auch vor Denen, welche ihnen Anzeige machen werden, z. B. vor ihren Dienern und Freunden. Keine Scham aber überhaupt empfindet man vor Denen, welchen man in Ansehung der Möglichkeit, Wahres an's Licht zu bringen, keinerlei Beruf zuschreibt; denn vor Kindern und Thieren schämt sich Niemand; und sodann empfindet man nicht in gleicher Art die Scham vor Bekannten und vor Unbekannten, sondern vor Bekannten wegen wirklicher Unsittlichkeit, vor Entfernten wegen Ungesetzlichkeit. Die Verfassung, in welcher man Scham empfindet, wird folgende seyn; erstens: wenn Menschen so uns gegenüberstehen, wie Die bezeichnet worden sind, vor welchen man sich schämt. Als solche erschienen Die, welche man bewundert, oder welche uns bewundern, oder von welchen man bewundert werden will, oder von welchen man Etwas braucht, das wir bei übler Meinung von uns nicht erlangen werden. Und zwar machen sie solchen Eindruck, wenn sie uns sehen (wie Cydias in seiner Rede über die Besitznahme von Samos sagte, da er die Athenienser ermahnte, sich vorzustellen, daß rings um sie die Griechen stehen und zusehen, und nicht bloß hören werden, was sie beschließen *)); oder wenn Menschen solcher Art

*) Die Samier wurden durch Pericles unter die Botmäßigkeit Athens gebracht (Thucyd. B. I.); die Athener schickten Colonisten nach Samos, denen Ländereien ausgetheilt werden mußten, eine Austheilung, welche den Athenern wenig Ehre machte, daher sie auch Isocrates in seinem Panegyricus deßwegen entschuldigen zu müssen glaubt. Cydias widerrieth in seiner Rede diese Ländereienvertheilung. Er blühte um die 107 Olympiade.

in der Nähe sind, oder die Sache unverweilt erfahren werden. Darum mag man sich manchmal vor Solchen, die Einem nacheifern, im Unglücke nicht sehen lassen; denn der Nacheifernde ist ein Bewunderer. Ferner, wenn wir uns solcher Geschäfte und Handlungen, welche Schande bringen werden, bewußt sind, entweder von uns selbst, oder von den Vorfahren, oder von Andern, mit welchen wir in nahem Verhältnisse stehen, überhaupt von Solchen, für welche wir Scham empfinden. Es sind das die Leute, von welchen schon die Rede war, und Die, deren Thun man uns zurechnet, deren Lehrer oder Rathgeber wir gewesen sind. Ferner wenn noch andere Unsersgleichen da sind, bei welchen wir gelten wollen; denn aus Schamgefühl wegen Solcher thut und läßt man gar Vieles. Ferner wenn man gesehen werden und vor den Augen Mitwissender sich bewegen soll, empfindet man stärkere Scham. Daher auch der Dichter Antiphon, im Begriffe, von Dionysius hingerichtet zu werden, da er die zu gleichem Tode Bestimmten, wie sie durch's Thor gingen, sich verhüllen sah, zu ihnen sprach: Was verhüllt ihr euch? Etwa damit keiner dieser Menschen euch morgen sehen möge? Soviel von der Scham. In Ansehung der Schamlosigkeit ist klar, daß die entgegengesetzten Stücke den Stoff darbieten werden.

Siebentes Capitel.

Welchen Menschen man dankbar ist, und worüber, oder in welcher Verfassung, wird, wenn wir den Begriff der Dankbarkeit festgesetzt haben, klar werden. Nehmen wir an, Dankbarkeit finde da Statt, wo Einer, der hat, Dem, welcher bedarf, etwas Dankenswerthes erweist, nicht zur Vergeltung,

auch nicht, damit dem Erweisenden selbst Etwas werde, sondern damit dem Andern. Groß ist die Wohlthat, wenn man bei dringendem Bedürfnisse, oder bei dem Bedürfnisse bedeutender und schwerer Sachen, oder unter gewissen Umständen, oder allein oder zuerst, oder vorzugsweise thätig gewesen ist. Bedürfnisse sind die Begehrungen und unter diesen besonders die mit Schmerz bei der Nichterfüllung verbundenen. Dergleichen sind die Begierden, z. B. die Liebe. Ferner bei Beschädigung des Leibes und in Gefahren; denn sowohl Wer in Gefahr ist, als Wem Leid zugefügt wird, ist im Zustande der Begierde. Darum erweisen Die, welche Einem in der Armuth und in Verbannung beistehen, eine große Wohlthat wegen der Größe des Bedürfnisses, auch wenn sie nur geringe Hülfe gewähren. Eben so Die, welche den Dienst im rechten Augenblicke erweisen, z. B. Wer im Lyceum eine Matte leiht. Auf solche Dinge nun muß die Dienstleistung gerichtet seyn; und wo nicht, doch auf gleich- oder höher stehenden. Da hieraus ersichtlich ist, wann und worüber Dankbarkeit entsteht, und in welcher Verfassung man dabei ist, so fällt in die Augen, daß man hieraus die Mittel nehmen muß, indem man zeigt, daß der Eine in solchem Leide und Drange sey, oder gewesen sey, und daß der Andere in solchem Bedürfnisse solche Hülfe geleistet habe. Man sieht auch, auf welche Art man die Dankbarkeit wegschaffen und undankbar machen kann. Denn entweder sagt man, die Hülfe werde oder sey vom Andern um seiner selbst willen geleistet — und Das fanden wir nicht dankenswerth — oder es sey Zufall gewesen, oder er sey gezwungen worden, oder er habe nicht gegeben, sondern

hingegeben, mit Wissen oder nicht; denn in beiden Fällen ist es Gabe für Gabe, so daß auch hier nichts Dankenswerthes ist. Und man muß die Sache nach allen Gesichtspunkten betrachten; denn die Dankverpflichtung findet Statt, weil Dieß, oder weil so viel, oder weil es in dieser Art, oder weil es in dieser Zeit oder an diesem Orte erwiesen wurde. Als Zeichen dient, wenn der Andere den geringern Dienst nicht geleistet hat, ebenso wenn den Feinden entweder denselben oder einen gleichen oder einen größern; denn daraus sieht man, daß er auch Dieß nicht unsertwegen gethan hat. Oder wenn er wissentlich etwas Schlechtes hingegeben hat; denn Niemand erkennt an, etwas Schlechtes zu bedürfen. Soviel von der Dankverpflichtung [illegible] Abwesenheit.

Was Mitleid erregend sey, und gegen welche und in welcher Verfassung man Mitleid empfinde, wollen wir jetzt angeben. Es sey nun Mitleid ein Schmerzgefühl über ein, in die Augen fallendes verderbliches und wehthuendes Uebel eines Wesens, welches nicht verdient, es zu finden, das man für sich selbst oder der Seinen Jemand sich ebenfalls möglich denkt; und zwar, wenn es in der Nähe erscheint. Denn wer Mitleid empfinden soll, muß in der Lage seyn zu glauben, daß ein Uebel über ihn oder einen ihm Angehörigen kommen könne, und zwar ein Uebel der Art, wie es in der Begriffsbestimmung bezeichnet worden ist, oder ein gleiches oder ein ähnliches. Darum empfinden Die kein Mitleid, mit welchen es ganz aus ist: sie meinen Nichts mehr erleiden zu können,

da sie's schon erlitten haben. Ebenso Die, welche sich für übermäßig glücklich halten; vielmehr sind sie trotzig. Denn, wenn sie sich im Besitze von allen Gütern glauben, so muß auch Das darunter seyn, daß ihnen kein Übel zustoßen könne, da auch Dieß zu den Gütern gehört. Zu der Meinung, daß ihnen Etwas zustoßen könne, sind aufgelegt Die, welche schon Erfahrungen darüber gemacht und es überstanden haben. Ferner die Bejahrten, wegen ihrer Einsicht und Erfahrung. Ferner die Schwachen und noch mehr die Furchtsameren. Ferner die Unterrichteten, weil sie nachdenken. Ferner Die, welche Ältern oder Kinder oder Weiber haben; denn das sind Angehörige, und dies kann ihnen dergleichen zustoßen. Ferner Die, welche nicht in einer der Tapferkeit verwandten Stimmung, z. B. im Zorne oder in Zuversicht sind. Denn Diese erwägt nicht, Was kommen wird. Auch nicht der Mensch in trotziger Gemüthsverfassung; denn auch Dieser erwägt nicht, daß ihm Etwas zustoßen könne. Wohl aber Die, welche zwischen diesen in der Mitte stehen. Auch nicht Die, welche in großer Furcht sind; denn die Bestürzten empfinden darum kein Mitleid, weil sie nur mit sich selbst beschäftigt sind. Ferner, wenn man die Leute für gutgesinnt hält; denn Wer Das von Niemanden glaubt, wird Alle des Mißgeschicks werth achten. Überhaupt also, wenn man sich in der Lage befindet, sich zu erinnern, daß dergleichen entweder uns selbst oder einem der Unsern begegnet sey, oder zu erwarten, daß es kommen werde, entweder über uns oder über einen der Unsern. Somit ist angegeben, in welcher Verfassung man Mitleid empfindet. Worüber man es empfindet, ersieht man aus der

Begriffsbestimmung. Denn alles Leid- und Schmerzbringende, welches verderblich ist und die Existenz aufhebt, ist Mitleiderregend. Ferner Uebel von Bedeutung, welche das Schicksal herbei führt. Schmerzbringend und verderblich ist Tod, Verstümmelung, Beschädigung am Leibe, Alter, Krankheit, Mangel. Uebel vom Schicksale herbeigeführt sind: keine, oder nur wenige Freundschaften zu haben — weßwegen auch das Losgerissenwerden von Freunden und Lebensgenossen mitleiderregend ist —; Häßlichkeit, Schwäche, Leibschaden. *) Ferner, wenn Schlimmes aus Dem erwuchs, wovon man Nutzen hätte gewinnen sollen. Ferner die Wiederholung solcher Dinge. Ferner, wenn etwas Gutes kommt, nachdem es mit Einem schon vorbei ist, wie z. B. dem Diopithes Das vom Könige erst, als er todt war, zugesandt wurde. **) Ferner, wenn Einem entweder gar nichts Gutes zu Theile wurde oder der Genuß des Gewordenen versagt ist. Das und Aehnliches ist es, worüber man Mitleid empfindet. Die Menschen, mit denen man Mitleid empfindet, sind: die Bekannten, wenn sie nicht in allzunaher Verbindung mit uns stehen: für diese empfindet man wie für sich selbst, wenn es über uns kommen sollte. Darum hat auch Amasis, ***) sagt man, über seinen zum Tode geführten Sohn nicht geweint, wohl aber über seinen bettelnden Freund. Denn nur Dieses war mitleiderregend, Jenes aber entsetzlich. Denn das Ent-

---

*) Im weiteren Sinne.

**) Dieser Diophites, von dem die Geschichte Nichts weiß, scheint vom Perserkönige große Schätze zugesandt erhalten zu haben, die aber erst nach seinem Tode ankamen.

***) Herod. III, 14.

setzliche ist verschieden von dem Mitleiderregenden, ja hebt das Mitleid auf und dient manchmal als Mittel zum Gegentheile. So lange das Entsetzliche noch in der Nähe ist, empfindet man Mitleid. Ferner empfindet man dasselbe gegen Solche, die uns gleichstehen an Alter, an Sitten, an Lage, an Würde, an Herkunft; denn in alle Dem sieht man eher, daß es uns eben so ergehen könne. Ueberhaupt muß man hier sich merken, daß, was man bei sich fürchtet, Gegenstand des Mitleids ist, wofern es bei Andern vorfällt. Da aber Leiden, die als nahe erscheinen, Mitleid erregen, und man solche der Dingen, welche in die Zeit vor oder nach zehntausend Jahren fallen, und für die man keine Erwartung und keine Erinnerung hat, entweder gar kein, oder nicht gleiches Mitleid fühlt; so folgt, daß man durch Unternehmung des Einzelnen mit Stellung, Stimme, Geberden, überhaupt mit der Kunst der Darstellung mitleidswerther wird. Denn indem man's vorführt, erweckt man, daß das Uebel als nahe erscheint, entweder kommend, oder schon erfolgt. Ferner, was eben jetzt geschehen ist, oder unverzüglich erwartet wird, erregt stärkeres Mitleid aus demselben Grunde. Ferner, wenn man Zeichen und Handlungen vor Augen stellt, z. B. Kleider Derer, die ein Opfer geworden u. dgl. Ferner, was die vom Leiden Getroffenen gesprochen haben, z. B. im Augenblicke des Sterbens. Ganz besonders mitleiderregend ist, daß Einer, wenn er sich in solchen Umständen befindet, sich als wacker erweist. Denn alle diese Dinge erwecken das Mitleid noch mehr dadurch, daß sie nahe erscheinen und machen den Eindruck, als wäre das Leiden unverdient, und als stände es gerade vor Augen.

Neuntes Capitel.

Dem Mitleid steht am Geradesten gegenüber, was man aufrücken *) nennt. Denn dem Leide, welches man über unverdientes Mißgeschick empfindet, ist in gewisser Art, und nach derselben Sinnesweise gegenübergestellt das Leid über unverdientes Glück, und beide Empfindungen kommen aus demselben guten Herzen. Denn über Menschen, welchen es unschuldigerweise schlimm geht, muß man mitbetrübt seyn und Mitleid haben; und wenn gut, es aufrücken; denn was gegen Verdienst geschieht, ist ungerecht: darum schreiben wir auch den Göttern das Aufrücken [Zürnen] zu. Vielleicht möchte es scheinen, als stehe auch der Neid auf dieselbe Art dem Mitleid gegenüber, als verwandt und Eines mit dem Aufrücken; aber dem ist nicht so. Denn ein leidenschaftliches Schmerzgefühl ist der Neid wohl ebenfalls, und gerichtet auf glückliche Umstände, aber nicht auf die eines Unwürdigen, sondern eines in Grad und Art gleichstehenden Menschen. **)

---

*) Da Nemesis nur das Geschäft hat, ein unverdientes Uebermaß des menschlichen Glückes wieder in's Gleiche mit dem übrigen menschlichen Loose zu bringen, nicht umgekehrt dasselbe Geschäft bei großem Unglücke, und da das aus diesem Geschäfte gebildete Zeitwort allenfalls nur diese einseitige Thätigkeit ausdrückt: so zweifle ich nicht, das Wort aufrücken als das nächste im Deutschen behaupten zu können. Das lat. indignatio, woran sich auch der französ. und der ital. Paraphrast halten, wäre recht gut, wenn in den drei Sprachen die Bedeutung sich an die Etymologie gehalten hätte; so aber drückt es diese scharf begränzte Empfindung keineswegs aus, und mit unserem deutschen Entrüstung würde es dasselbe seyn.

**) Hinzuzudenken: und ist (der Neid) nur Sache einer gewiß

Daß aber so Etwas sich regt, nicht, weil uns etwas Anderes widerfahren wird, sondern wegen des Nebenmenschen selbst, muß bei allen gleichmäßig vorkommen. Denn es wird nicht theils Neid, theils das Aufrücken seyn, sondern Furcht, wenn das Schmerzgefühl und die innere Bewegung darum entsteht, weil man vom Glücke des Andern selbst Nachtheil haben wird. Natürlicherweise müssen mit diesen Affecten auch die entgegengesetzten Empfindungen verbunden seyn. Denn Wer über unschuldig Leidenden sich kümmert, der wird sich freuen, oder ohne Kummer seyn, wenn Leute entgegengesetzter Art leiden. So über Vatermörder und Bluthunde, wenn sie ihre Strafe finden, wird kein Wohlgesinnter sich grämen; denn da muß man sich freuen, und ebenso über Die, welche verdientermaßen glücklich sind; Beides ist gerecht und macht dem Guten Freude; denn er muß hoffen, daß, Was Seinesgleichen, auch ihm zukomme. Und all' Das fließt aus derselben Sinnesart, und das Gegentheil davon aus der entgegengesetzten. Denn der Schadenfrohe und der Neidische ist ein und derselbe Mensch; denn ist Etwas, über dessen Werden und Vorhandenseyn Einer sich grämt, so muß eben derselbe auch über die Entziehung und den Verlust des Dinges sich freuen. Darum wehrt all' Das dem Mitleid, und ist nur verschieden in den angegebenen Gründen: weßhalb es insgesammt ähnlich ist, um dem Mitleid entgegenzuwirken

sen (verwerflichen) Richtung des Gemüths. Dagegen, meint er, müsse der Wunsch, dem frechen Glücklichen oder überhaupt Dem, welcher sein Loos übermüthig vergißt, sein Recht widerfahren zu sehen, durchgängig allen Menschen aufsteigen.

Zuerst nun will ich vom Aufrücken sprechen, Wem man aufrückt und Was und in welcher Verfassung, sodann später vom Uebrigen. Es wird klar aus dem Vorigen; denn wenn das Aufrücken ein unangenehmes Gefühl über einen Menschen ist, welcher unverdient glücklich erscheint, so ersieht man vordersamst, daß es nicht bei allen Gütern Statt finden kann. Denn Niemand wird einem Menschen aufrücken, daß er gerecht, daß er tapfer ist, oder daß er Tugend gewinnen wird; denn es treffen auch die Regungen des Mitleids nicht das Gegentheil dieser Stücke; wohl aber wegen Reichthums, Gewalt u. dgl., was schlechterdings nur den Rechtschaffenen gebührt; und ebenso die Leute, *) welche im Besitze der angebornen Güter sind, wie gute Herkunft, Schönheit und Alles der Art. Da aber das Alte als dem Angebornen nahe kommend erscheint, so folgt, daß man bei'm Besitze des gleichen Gutes Denjenigen, welche es erst seit Kurzem haben, und dadurch glücklich sind, mehr aufrückt. Denn Neu-reiche machen mehr übeln Eindruck, als die es von jeher und durch Geburt sind. So bei Regierenden, Mächtigen, Vielbefreundeten, Kinderreichen, und was Alles der Art ist, wenn ihnen eben darum ein anderes Gut zufließt, ist's der gleiche Fall. Denn auch hier macht der Neu-reiche, einen schlimmern Eindruck, sofern er wegen seines Reichthums regiert, als der Alt-reiche. Und ebenso bei'm Uebrigen. Der

*) Diese nämlich sind nicht Gegenstände des Aufrückens. Daß der Sinn so ergänzt werden muß, sieht man aus dem unmittelbar Folgenden, wo der alte Besitz darum als minder anstößig bezeichnet wird, weil er dem Angebornen nahe komme.

Grund ist, weil die Einen nur ihr Eigenthum inne zu haben scheinen, die Andern aber nicht; denn Was als im gleichen Stande beharrend erscheint, das erscheint recht; weßhalb die Jenseitigen zu besitzen scheinen, Was nicht ihres ist. Und da ein jegliches Gut nicht Jedem angemessen ist, sondern ein gewisses Verhältniß und die Angemessenheit *) gilt — wie z. B. schöne Waffen nicht dem Gerechten taugen, sondern dem Tapferen, und eine glänzende Heirath nicht dem Reichgewordenen, sondern dem Edelgebornen — so findet das Aufmucken, wenn ein Guter habet, Was ihm nicht paßt, ebenfalls Statt, und darüber, daß der minder Gute mit dem Bessern in die Wagschale kommt. Dieß vornämlich, wenn es dieselbe Eigenschaft ist, weßhalb es auch heißt [Il. XI, 542]:

Ajas nur vermied er im Kampf, den Telamoniden;
Denn ihm eiferte Zeus, wenn den stärkeren Mann er bekämpfte.

Wo aber nicht, so findet es Statt, wenn überhaupt der minder Gute mit dem Bessern zusammentrifft, z. B. der Musiker mit dem Rechtschaffenen; denn die Rechtschaffenheit ist mehr werth, als die Musik. Hieraus erkennt man, wenn man aufmuckt, und warum; denn Dieß und Aehnliches sind die Anlässe. Geneigt zum Aufmucken ist man, wenn man der größten Güter würdig ist, und sie auch besitzt; denn daß, Wer nicht gleicher Art ist, doch mit dem Gleichen begabt werde, ist nicht recht. Zweitens wenn man überhaupt nur wohlgesinnt und tüchtig ist; denn da urtheilt man gut und haßt das Unrechte. Ferner, wenn man ehrliebend ist und nach einer gewissen Art von Thätigkeit Verlangen trägt, und gerade in

*) D. h. des Mannes zur Sache, und umgekehrt.

den Dingen Ehre sucht, welche andern Unwürdigen zufallen. Ueberhaupt sind Diejenigen, welche sich eines Dinges würdig erachten, dessen sie Andere unwürdig glauben, geneigt dieses Ding den Andern aufzurücken. Darum sind auch die knechtisch Gesinnten, die Nichtswürdigen und gegen Ehre Gleichgültigen nicht dazu aufgelegt; denn es ist Nichts vorhanden, dessen sie sich werth achteten. Aus dem Gegebenen ersieht man, welcher Menschen Unglück, Mißlingen oder Nichtgelingen uns Freude machen oder uns gleichgültig lassen muß: denn aus dem Gesagten ergibt sich das Gegenüberstehende. Wenn daher die Rede die Richter in solche Stimmung versetzt und sowohl den Mitleid Verlangenden sammt den Dingen, worüber sie es verlangen, beweist, daß sie unwürdig seyen, es zu finden, und würdig es nicht zu finden, so wird das Mitleid nicht möglich seyn.

Worüber und welche Menschen und in welcher Gemüthsverfassung man beneidet, wird ersichtlich, wenn in dem Neide erkannt wird eine unangenehme Empfindung über ein und zu die Augen fallendes in den schon bezeichneten Gütern bestehendes Glück bei den Gleichstehenden; nicht aus Absicht für uns, sondern wegen des Andern. Denn beneiden werden solche Menschen, welchen gewisse andere gleichstehen, oder so erscheinen. Gleichstehend meine ich nach Herkunft, Verwandtschaft, Lebensalter, Character, Ruf, Besitzthum. Ferner sind neidisch Die, welchen nur noch Weniges fehlt, Alles zu besitzen. Darum sind Die neidisch, welche in großen Geschäften leben und damit glücklich sind; denn sie meinen, daß ihnen Je-

der eigene sich von Jhresg[illegible]. Ferner Die, welche in irgend einem Stücke sonderliche Ehre genießen; namentlich in der Weisheit oder ihrem beglückten Lager. So sind die Ehrliebenden neidischer, als Die es nicht sind. Ferner, Wer sich weise dünkt; denn er suche Ehre in der Weisheit. Ueberhaupt, Wer in einem Stücke Ansehen sucht, ist in demselben neidisch. Ferner die Engherzigen; denn Alles scheint diesen groß zu seyn. Als Gegenstände des Neides sind die Güter bezeichnet worden. Denn Alles, worin man Ansehen und Ehre sucht und nach Ruf trachtet, und Was zu den Gaben des Glückes gehört, das wird in der Regel zum Gegenstande des Neides; und vornämlich Das, wonach man selbst strebt, oder was man glaubt haben zu müssen, oder in dessen Besitz man nur um ein Kleines steht. Auch ersieht man, welche Menschen man beneidet, Was ebenfalls schon gegeben ist: nämlich Die, welchen man der Zeit, dem Orte, dem Alter, dem Rufe nach nahe steht, weßhalb es heißt

[illegible]

Denn es versteht zu neiden auch verwandtes Blut.

Ferner Die, bei welchen man Etwas gelten will. Denn Das will man bei den Leuten von der bezeichneten Art, nie bei Denen, welche vor zehntausend Jahren lebten, oder nach solcher Zeit leben werden, oder bei Verstorbenen, auch nicht bei Denen, welche an den Säulen des Hercules wohnen; ebenso wenig bei Denen, hinter welchen man sich nach eigenem oder fremdem Urtheile weit zurücksteht, und bei Denen nicht, welchen man sich weit überlegen dünkt. Gegen Solche und wegen solcher Dinge verhält man sich in gleicher Weise. Da man aber bei Mitbewerbern, Mitliebhabern und überhaupt

bei Solchen, die gleiche Bestrebungen haben, in Ansehen stehen will, so folgt, daß man gegen Solche vornämlich neidisch ist, weßwegen es heißt:

Und der Töpfer ist's gegen den Töpfer.

Ferner, Wer schnell zum Ziele kam, den beneiden Die, welche nur mühselig oder gar nicht dazu gelangten. Ferner Die, deren Aneignung einer Sache oder deren Gelingen uns ein Vorwurf ist. Auch diese sind uns Nahe und Gleichstehende; denn an ihnen wird klar, daß man aus eigener Schuld das Gut nicht erlangt, so daß die hieraus entstehende unangenehme Empfindung den Neid erregt. Ferner Die, welche Etwas haben oder sich angeeignet haben, Was wir haben sollten oder einst besaßen; darum sind es Aeltere gegen Jüngere. Ferner, Wer auf eine Sache viel verwandt hat, ist neidisch gegen Die, welche wenig darauf verwandt haben. Man sieht nun auch, über welche Dinge und Menschen Solche sich freuen, und in welcher Verfassung. Denn wie der negative Zustand Schmerz ist, so wird der positive Freude über das Entgegengesetzte hervorbringen. Werden daher die Leute in diesen positiven Zustand versetzt, und sind Diejenigen, welche bemitleidet seyn oder ein Gut erlangen wollen, von der oben bezeichneten Art, so werden sie offenbar bei Denen, welche zu entscheiden haben, kein Mitleid finden.

Eilftes Capitel.

In welcher Verfassung man eifert, und worüber, und mit Wem, ergibt sich aus Folgendem. Ist nämlich das Eifern eine unangenehme Empfindung über das in die Augen fallende

Vorhandenseyn werthgeschätzter und erreichbaren Güter bei Gleichgearteten, die uns befällt, nicht darum, weil der Andere dieselben besitzt, sondern darum, weil nicht auch wir sie besitzen (darum ist auch das Eifern von edler Art und Sache der Edeln, dagegen das Neiden niedrig und Sache der Niedriggesinnten; denn der Eine setzt sich selbst durch das Eifern in den Stand, die Güter zu erlangen, der Andere den Nebenmenschen durch das Neiden, sie nicht zu haben): so folgt, daß zum Eifern aufgelegt Diejenigen sind, welche sich solcher Güter würdig erachten, die sie nicht haben. Denn Niemand begehrt, Was als unmöglich in die Augen fällt. Darum sind junge und großherzige Leute von dieser Art; ebenso Die, welche schon dergleichen Güter besitzen, wie sie geachteter Männer würdig sind: dahin gehört Reichthum, zahlreiche Freundschaft, Regierungsstellen und Alles der Art. Denn um solcherlei Güter eifern sie in der Meinung, als stehe es ihnen zu, gut zu seyn, weil es Denen zuständig ist, welche sich in guter Verfassung befinden. Ferner Die, welche von Andern so angesehen werden. Ferner Die, deren Vorfahren, Verwandte, Angehörige, Volk oder Stadt in Ehren stehen, sind eben dafür zu eifern geneigt; denn sie sehen es als ihre Sache an, und sich für Dessen würdig. Sind aber die werthgeschätzten Güter Gegenstand des Eiferns, so müssen es auch die Tugenden seyn, und Was überhaupt den Andern nützlich und wohlthätig ist (denn man hält werth die Wohlthätigen und Guten); ferner alle Güter, wovon der Nebenmensch Etwas zu genießen hat, wie Reichthum und Schönheit, noch mehr als Gesundheit. Nun sieht man auch, Wer Gegenstand des Eiferns ist; das sind Die, welche Dieß und Aehnliches

besitzen, und Dieß ist das bereits Bezeichnete, z. B. Tapferkeit, Weisheit, Regierungsgewalt; denn Regierende können Vielen Gutes erweisen; Feldherren, Redner, Alle, welche in dergleichen Dingen Einfluß haben. Ferner Die, welchen Viele gleich gehalten seyn wollen, oder deren Bekannte, deren Freunde Viele seyn wollen. Ferner Die, welche von Vielen oder welche von uns bewundert werden. Ferner Die, deren Lob verkündigt wird von Schriftstellern in gebundener oder in ungebundener Rede. Verachtung fühlt man für Menschen entgegengesetzter Art; denn das Gegentheil vom Eifer ist die Verachtung, und so die Aeußerungen von Beiden. Man [illegible] sich in dem Falle befindet, entweder selbst [illegible] oder den Gegenstand desselben zu sehn, muß man geneigt seyn, Die zu verachten, welche solche Dinge [illegible] welche die [illegible] Güter entgegengesetzten üblen Dinge haben; daher verachtet man oft die vom Glück Begünstigten, wenn ihr Glück ohne die werthgeschätzten Güter ist. Somit ist von den Wegen, auf welchen Affecte entstehen und vernichtet werden, und aus welchen sich Mittel der Ueberzeugung hernehmen lassen, [illegible]

[illegible]

Zwölftes Capitel.

Nun wollen wir betrachten, wie die Menschen in ihrem Wesen sind nach Leidenschaften, Character, Lebensperioden und äußerer Lage. Leidenschaften nenne ich Zorn, Begierde und dergleichen, wovon wir bisher gesprochen; Character aber Tugend und Laster. Auch davon ist schon gesprochen, und Was man je dabei sucht und treibt. Lebensperioden sind: Jugend, Mannheit und Alter. Aeußere Lage nenne ich edle Geburt, Reichthum, Macht und deren Gegensätze, überhaupt

Glück und Unglück. In der Jugendperiode ist man seinem Wesen nach begehrlich und in der Verfassung, daß man vollführe, was man begehrt. Und unter den sinnlichen Begehrungen hängt man am Meisten der Geschlechtslust nach und ist unmäßig darin. Man ist überdieß den Begehrungen veränderlich und leicht überdrüssig; begehrt heftig und läßt schnell wieder nach. Denn die Wünsche sind hitzig ohne Tiefe, wie des Kranken Durst und Hunger. Man ist aufgelegt und schnell zum Zorne und gibt sich dem heftigen Eindruck hin. Auch man ist schwach gegen den Zorn; denn vermöge des Ehrtriebes kann man's nicht ertragen, gering behandelt zu werden, sondern empört sich, wenn man mißhandelt zu seyn glaubt. Ehre wünscht man sich, Ehre und mehr noch Sieg; denn die Jugend wünscht Überlegenheit; und Das ist der Sieg. Nach Beiden trachtet man mehr, als nach Geld; nach diesem am Wenigsten, weil man das Bedürfniß noch nicht kennen gelernt hat, wie des Pittacus *) Witzwort auf Amphiaraus besagt. Auch ist die Jugend nicht bösartig, sondern gutmüthig, weil sie noch nicht viel Schlechtigkeit gesehen hat; dann leichtgläubig, weil sie noch nicht oft getäuscht worden ist. Ferner hoffnungsreich; denn wie der Trunkene, **) so ist die Jugend durch natürliche Kraft heißen Blutes; auch darum, weil ihr noch

*) Pittacus bot dem Wahrsager Geld. Der wollte es nicht nehmen; weßhalb Pittacus zu ihm sagte: Du hast die Liebe zum Golde noch nicht gekostet; sonst wären Deine Hände bereit zum Nehmen. Scholiast. Wenn Dieser nicht einen groben Anachronismus gemacht und also die Erklärung erdichtet hat, so müßte Arist. einen spätern, sonst unbekannten, Amphiaraus meinen.

**) D. h. durch künstliche Aufreizung.

nicht Viel mißlungen ist. Sie lebt meist in Hoffnung; denn die Hoffnung geht auf die Zukunft, dagegen die Erinnerung auf das Vergangene. Für die Jugend aber ist die Zukunft groß und die Vergangenheit klein; denn am Morgen des Lebens findet man Nichts zur Erinnerung und Alles zu hoffen. Ferner ist sie leicht zu täuschen, aus dem angegebenen Grunde; denn sie hofft leicht. Auch ist sie muthiger; denn sie ist reizbar und hoffnungsvoll; das Eine macht furchtlos und das Andere zuversichtlich. Denn im Zorne fürchtet man nie, und eine gute Hoffnung ist zuversichtweckend. Ferner ist sie geschämig; denn sie denkt sich noch nichts außer dem Kreise Liegendes als löblich, und ist nur durch's Gesetz gebildet. *) Ferner ist sie hochstrebend; denn das Leben hat sie noch nicht gedemüthigt, sondern sie kennt die Nothwendigkeit noch nicht; und sich großer Dinge fähig halten ist hochstrebend; und das gehört zur hoffnungsvollen Stimmung. Ferner will sie lieber das Löbliche, als das Nützliche vornehmen; denn sie lebt mehr nach dem Gemüthe, als nach Ueberlegung; und die Ueberlegung geht auf's Nützliche, wie die Tugend auf das Löbliche. Ferner ist sie geneigter zur Freundschaft und Kameradschaft, als die andern Lebensperioden, weil sie sich des Zusammenlebens freut und noch Nichts nach dem Nutzen beurtheilt, und so auch nicht die Freunde. Alle ihre Fehler laufen auf das Zuviel und Zusehr hinaus, Chilons Lehre zuwider; **) denn all ihr Vornehmen ist übertrieben: ihre Liebe

*) Nicht durch Erfahrung.

**) Nichts zu viel, welches, wie Erasmus Adag. unter ne quid nimis zeigt, bald diesem, bald jenem Weisen des Alterthums zugeschrieben wird. Plut. Gastmahl c. 20. schreibt es auch dem Chilon zu.

wie ihr Haß und so alles Andere ist übertrieben. So auch meint sie Alles zu wissen, und ist rechthaberisch; denn das trägt auch zu ihrer Uebertreibung in Allem bei. Ihre Mißhandlungen sind die des Uebermuths und nicht der Bosheit. Sie ist ferner mitleidig, weil sie Jeden für tugendhaft und für besser hält; denn sie beurtheilt den Nebenmenschen nach dem Maßstabe ihrer Unschuld, weßwegen sie meint, es widerfahre dem Andern Unrecht. Ferner liebt sie das Lachen und eben darum den Spaß; denn Spaßhaftigkeit ist Hohn in gebildeter Form. So ist das Wesen der Jugend.

Dreizehntes Capitel.

Das Wesen der Alten, abwärts Gewendeten, besteht meistens gerade im Gegentheile des Obigen. Denn weil sie viele Jahre gelebt, öftere Täuschung erfahren und selbst gefehlt haben, und weil es mit der Mehrzahl der Dinge schlecht geht, so geben sie nirgends Gewißheit und handeln immer viel weniger, als noththut. Sie glauben nur und wissen Nichts, und in ihrer Unentschiedenheit fügen sie immer ein Vielleicht, ein Etwa bei, und drücken Alles in dieser Art, Nichts mit Bestimmtheit aus. Ferner sind sie böse; denn das heißt böse seyn, wenn man Alles von der schlimmern Seite ansieht. Ferner argwöhnisch aus Mißtrauen und mißtrauisch aus Erfahrung. Auch lieben und hassen sie nicht stark, aus diesen Gründen, sondern nach des Bias Anweisung lieben sie, wie wenn der Haß, und hassen sie, wie wenn die Liebe nachkommen sollte. Ferner kleinmüthig, weil das Leben sie gedemüthigt hat; denn sie verlangen nichts Großes,

nichts Ueberflüssiges, sondern Was zum Leben dient. Ferner karg; denn die Habe ist ein Bedürfniß; auch wissen sie aus Erfahrung, wie schwer das Erwerben und wie leicht das Verlieren ist. Sie sind muthlos und hegen jede Befürchtung; denn ihr Zustand ist dem der Jugend entgegengesetzt: sie sind erkaltet und jene sind heiß. So hat das Alter der Muthlosigkeit den Weg gebahnt; denn die Furcht ist eine Art Frost. Ferner hängen sie am Leben, vornämlich wenn's zum Ende geht, weil die Begehrung das Entfernte sucht, und sie am Meisten begehren,*) was ihnen abgeht. Ferner sind sie selbstsüchtiger, als nöthig ist; denn auch Das ist Kleinmuth. Ferner leben sie für's Nutzbare, nicht für's Löbliche, mehr als nöthig ist; weil sie selbstisch sind; denn das Nutzbare ist ein Gut für uns, das Löbliche aber nur an sich. Ferner sind sie mehr schamlos, als geschämig; denn weil sie für das Löbliche und das Nutzbare nicht gleichmäßig besorgt sind, achten sie nicht auf den Schein. Ferner nicht zum Hoffen aufgelegt, aus Erfahrung; denn mit den meisten Dingen geht es schlecht, und also nimmt das Meiste einen übeln Ausgang; dazu kommt noch ihre Furchtsamkeit. Ferner leben sie mehr in der Erinnerung als in der Hoffnung; denn Was von ihrem Leben übrig bleibt, ist klein, und des Vorübergegangenen viel; und die Hoffnung geht auf die Zukunft, dagegen die Erinnerung auf die Vergangenheit. Das ist auch der Grund ihrer Schwatzhaftigkeit; denn ihr Gespräch ist immerfort das Vergangene, weil die Rückerinnerung ihnen Freude macht. Ihre Aufwallungen sind zwar leidenschaftlich, aber kraftlos.

---

*) ἐπιθυμεῖν mit Bekker.

Die Sinnlichkeit hat sie theils verlassen, theils ist sie kraftlos. Darum sind sie nicht sinnlich, und nicht beschäftigt mit der Sinnlichkeit, sondern mit dem Gewinne. Deßhalb erscheinen Menschen dieses Alters als Leute von weiser Mäßigung; denn die Sinnlichkeit hat nachgelassen und sie leben dem Erwerbe. Ferner leben sie mehr nach Ueberlegung als nach dem Gemüthe; denn die Ueberlegung geht auf's Nützliche, dagegen das Gemüth auf's Edle. Ferner, wo sie mißhandeln, thun sie es aus Bosheit, nicht aus Uebermuth. Zum Mitleid geneigt sind auch Greise, aber nicht aus dem gleichen Grunde, wie die Jünglinge; denn Diese sind's aus Mitgefühl, und Jene aus Schwäche. Denn sie denken sich jede Art schlimmer Erfahrung als nahe, und das fanden wir bei der Neigung zum Mitleid. Daher sind sie klagelustig, nicht spaßhaft noch zum Lachen aufgelegt; denn dieser Neigung ist die zum Klagen entgegengesetzt. Solcherlei sind die Eigenthümlichkeiten der Jugend und des Greisenalters. Da nun Jeder sich der seinem Sinne entsprechenden und sich annähernden Rede öffnet, so merkt man wohl, wie man die Rede handhaben müsse, um sich selbst und seinen Vortrag so darzustellen.

Vierzehntes Capitel.

Die Männer nun werden natürlicherweise zwischen diesen in der Eigenthümlichkeit mitten inne stehen, indem sie das Uebermaaß auf beiden Seiten abthun, indem sie also weder in der Zuversicht gar weit gehen, was Keckheit wäre, noch allzuweit in der Furcht, sondern auf beiden Seiten das

Rechte treffen. So auch trauen und mißtrauen sie nicht Jedem, sondern urtheilen mehr nach der Wahrheit; sie leben weder nicht allein für's Edle, noch allein für's Nützliche, sondern für Beides; ebenso auch nicht für's Sparen, und wiederum nicht für das Verschwenden, sondern für das, was eben recht ist. Auf gleiche Art verhält sich's mit der Leidenschaft und der Sinnlichkeit. Ferner sind sie mäßig in Verbindung mit Muth und muthig mit Mäßigkeit; denn bei Jünglingen und Greisen ist das gesondert; denn die Jugend muthig und zügellos, das Alter mäßig und furchtsam ist. Kurz, das Gute, was zwischen Jugend und Alter getheilt ist, haben sie vereinigt; und wo Beide zu viel oder zu wenig haben, hat der Mann das mitten inne Liegende und Rechte. Die Blüthe der Männlichkeit ist für den Körper von dreißig bis zu fünf und dreißig Jahren, für den Geist um die Zeit des neun und vierzigsten. So viel von Jugend und Alter und Mannesalter, welcherlei Eigenthümlichkeit ein jegliches habe.

Jetzt wollen wir von den Gaben des Glückes handeln, welche derselben auf eine gewisse Gestaltung der Eigenthümlichkeiten unter den Menschen einwirken. Eigenthümlichkeit des Geburtsadels ist, daß, wer ihn hat, mehr auf Ehre hält; denn wo Etwas vorhanden ist, will Jeder mehren; und der Geburtsadel ist geehrter Stand der Väter. Und er ist geneigt, Andere zu verachten, selbst die, welche mit seinen Voraltern in gleicher Reihe stehen, weil dergleichen eher, wenn es ferner als wenn es nahe ist, zur Mehrung der Ehre

und zur Ruhmredigkeit dient. Adelig ist man durch die Trefflichkeit des Geschlechts, edel dadurch, daß man aus der Art schlägt. Was für gewöhnlich bei den A[illegible] nicht zutrifft, die vielmehr meist ohne Werth sind. Der Generationen haben ihren Fruchttrieb, wie die Pflanzen und manchmal, wenn's ein guter Stamm ist, wachsen Zeit lang vorzügliche Männer, und dann läßt es wieder Die Ausartung geht bei'm genialen Stamme in's Verrückte, wie bei des Alcibiades und des ältern Dio[illegible] Nachwuchs, bei'm soliden aber in Stumpfheit und [illegible] sigkeit, wie bei der Nachkommenschaft eines Kimon, [illegible] und Sokrates.

Welche Eigenthümlichkeiten mit dem Reichthum ve[illegible] [illegible] Jedermann [illegible] sehen [illegible] sind [illegible] [illegible] wie wenn ihr Reichthum ihnen Etwas than hätte. Denn es ist mit ihnen, wie wenn sie Alles, gut ist, besäßen. Denn der Reichthum ist für das Ue gleichsam ein Maaßstab des Werthes; darum erscheint um denselben käuflich. Ferner sind sie üppig und ruhmr jenes aus Weichlichkeit, und um ihr Glück zu zeigen; r redig und ungebärdig darum, weil alle Welt um Das, sie lieben und bewundern, sich bemüht, und weil sie me die Andern streben mit ihnen nach dem gleichen Ziele. aber kommt sie Solches auch mit Recht an; denn es Viele, die der Wohlhabenden bedürfen. Daher schreib des Simonides Urtheil über die Weisen und die Reiche Hiero's Gattin soll er auf die Frage, ob's besser sey,

oder weise zu werden, gesagt haben, reich werden, denn er finde die Weisen in den Reichen Vorzimmern. Ferner die Meinung, daß man würdig sey zu regieren; denn man meint, das zu besitzen, um dessenwillen man verdiene zu regieren. Um es kurz zu fassen, der Reichthum hat die Eigenthümlichkeit des beglückten Unverständigen. Doch findet sich zwischen den Neu- und den Altreichen die Verschiedenheit der Sitten, daß jene alle die Unarten zusammen und in der schlimmern Gestalt an sich haben; denn der Zustand des Neureichen ist gewissermaßen eine Ungeschicklichkeit im Reichseyn. Ihre Vergehungen sind nicht Vergehungen der Bosheit, sondern theils des Uebermuths, theils der rohen Sinnlichkeit, z. B. Mißhandlung und Hurerey.

[illegible] Eigenthümlichkeiten größtentheils am Tage. Denn theils hat die Gewalt ganz dieselben mit dem Reichthum, theils hat sie edlere. Denn die Gewaltigen sind ehrbegieriger und mannhafter, als die Reichen, weil sie nach Thaten streben, welche zu üben ihre Gewalt ihnen einräumt. Ferner sind sie [illegible], weil sie durch die Nothwendigkeit, auf Das, was ihre Gewalt betrifft, zu achten, in Aufmerksamkeit erhalten werden. Ferner sind sie gesetzter oder ernsthafter; denn schon ihre Stellung macht sie bemerkbar, daher halten sie die Mitte; die Gesetztheit aber ist ein gelinder und wohl anständiger [illegible]

*) D. h. ist Folge des Reichthums —

**) [illegible]

hender Ernst. Und wenn sie Unrecht thun, so thun sie es nicht in kleinlichen, sondern in bedeutenden Dingen.

Das Glück aber bringt solche Eigenthümlichkeiten, welche als Einzelheiten im Bisherigen angegeben sind; denn was irgend für das größte Glück gilt, kommt auf dieß hinaus, dazu noch auf das Gedeihen der Familie. Außerdem macht das Glück, daß man auf sämmtliche Güter erpicht ist. Man ist sohin übermüthiger und unüberlegter durch das Glück. Doch gibt's eine sehr gute Eigenthümlichkeit, welche das Glück mitbringt, daß die Menschen Liebe zu den Göttern haben und sich in einem gewissen Verhältnisse zu den Göttern denken, indem sie wegen der vom Glücke ihnen zugeflossenen Güter vertrauen. Soviel von den mit Lebensaltern und äußerm Geschicke verbundenen Eigenthümlichkeiten; denn was dem Dargelegten entgegengesetzt ist, ergibt sich aus dem Gegentheil, wie die Eigenthümlichkeit des Armen und des Unglücklichen und des Unmächtigen.

Da nun aber der auf die Meinung einwirkende Vortrag ein Urtheil bezweckt (denn wo wir Etwas wissen und schon geurtheilt haben, bedarf es der Rede nicht mehr), und da es gleich ist, ob man im Vortrag an Einen sich richtet, räth oder abräth (dergleichen macht beim Ermahnen oder Zureden thut, wo Einer ebenfalls zu urtheilen hat; denn der, welcher überzeugt werden soll, hat unbezweifelt das Geschäft des Urtheilens); *) oder ob gegen einen Widersacher oder ge-

*) Vor diesem oder ist ein anderes hineinzudenken. A. hat gesagt, es sey einerlei, ob man die Rede an eine Person

gen eine Meinung (denn man muß jede Rede [illegible]
wenden und das Wort [illegible]
wie gegen einen Gegner der Meinung [illegible]
in der Staatsrede der gleiche Fall ist; [illegible]
der Vortrag an den Zuhörer, als den Urtheilenden, zu [illegible]
Ganzen aber eigentlich nur der ein Urtheilender ist, welcher
bei öffentlichen Händeln die Frage entscheidet. Denn die
Frage ist, wie Etwas wirklich sey, so [illegible]
ten als auch wenn man berathschlagt; [illegible]
[illegible]
ten schon bei der Abhandlung über politische Reden gespro-
chen worden ist, wodurch bereits nachgewiesen ist, wie und
durch welche Mittel man die Charaktere [illegible] Reden her-
[illegible]

der Durchmesser ist.

[illegible] bedienen sich der Vergrößerung und der Verringerung beim [illegible] für und wider, beim Loben und bei der Vertheidigung. [illegible] so wollen wir [illegible] Allgemeines [illegible] und von den Beispielen zu handeln, damit [illegible] Aufgabe voll[illegible] Von diesen gemeinsamen Bestandtheilen gehört die Vergrößerung [illegible] Schau-Rede [illegible] gerichtlichen [illegible] der berathenden Rede [illegible] wodurch bereits nachgewiesen ist, wie und [illegible]

Ferner, wo der Anfang möglich ist, da ist's auch das Ende; [illegible] nichts Unmögliches wird oder [illegible], wie es nie anfängt zu werden und [illegible] Peripherie der Durchmesser ist. Ferner, wo das Ende [illegible] der

Anfang möglich, ist Alles, was mit einem Anfange. Ferner, wenn das der Beschaffenheit oder Entstehung nach Spätere werden kann, so kann's auch das Frühere; z. B. wenn ein Mann werden kann, so kann's auch ein Knabe; denn das Eine wird vorher; und wenn ein Knabe werden kann, so kann's auch ein Mann; denn das Eine ist der Anfang. Ferner ist möglich, wozu natürliche Neigung oder Begierde vorhanden ist; denn Niemand hegt für gewöhnlich Neigung oder Begierde zum Unmöglichen. Ferner ist's möglich, daß Das seyn und werden kann, was Wissenschaften und Fertigkeiten gibt. Ferner: Das, dessen Anfang in der Macht solcher Dinge liegt, die wir zu etwas zwingen oder durch Vorstellung bewegen können; so solche, über welche wir stärker oder deren Herren oder Freunde wir sind. Wenn die Theile möglich sind, so ist's auch das Ganze; und wenn das Ganze, auch die Theile. Denn wenn es möglich ist, daß Oberleder, Riemen und Hinterleder werde, so müssen auch Schuhe*) möglich seyn; und wenn Schuhe, auch Oberleder, Riemen und Hinterleder. Und wenn die ganze Classe zum Möglichen gehört, auch die Art; und wenn die Art, auch die Classe. So, wenn ein Fahrzeug werden kann, kann's auch ein Kriegsschiff; und wenn ein Kriegsschiff, auch ein Fahrzeug. Ferner, wenn das eine der im Naturverbande stehenden Dinge möglich ist, so ist's auch das andere; z. B. wenn das Doppelte, ist's auch die Hälfte, und wenn die Hälfte,

*) Buhle liest mittelst einer Conjectur statt ὑποδήματα „indumenta", Kleidungsstücke und versteht daher auch die andern Wörter von Kleidungsstücken, wie schon vor ihm Andere.

auch das Doppelte. Und wenn Etwas ohne Kunst und Aufwand von Mitteln werden kann, so ist es noch mehr möglich durch Kunst und Sorgfalt; weßhalb auch Agathon *) sagt:

Etliches muß das Menschenthum thun; das Andre doch
Wird uns, zum Theil durch Nöthigung **) und Kunst, sofort.

Ferner, wenn Etwas den Geringeren, niedriger Stehenden oder Unverständigeren möglich ist, so ist es noch mehr Denen, welche das Gegentheil davon sind; wie Isokrates sagte, es wäre doch schlimm, wenn Euthynus ***) die Sache begriffen hätte, und er selber sie nicht ausfinden könnte. Was das Unmögliche betrifft, so sieht man, daß es sich aus dem Gegentheile des Angegebenen ergibt. Ob Etwas geschehen oder nicht geschehen ist, muß man nach folgender Art untersuchen. Erstens, wenn Das, was von Natur weniger Anlage hat, geworden ist, muß auch Das geworden seyn, was mehr Anlage dazu hat. Ferner, wenn Das, was in der Regel später wird, geworden ist, auch Das, was früher wird: z. B. wenn Einer Etwas vergessen hat, so hat er es auch einmal gelernt. Ferner, wenn Einer gekonnt und gewollt hat, so hat er's auch begangen; denn alle Menschen thun Das, was sie können und zugleich wollen; denn dann steht Nichts im Wege. Ferner, wenn Einer wollte und kein Aeußeres hinderte. Ferner,

*) Ein Schüler Plato's und berühmter Tragiker.

**) Nöthigung; nicht des unwandelbaren Geschicks, sondern im natürlichen Sinne, indem wir die Umstände, wenigstens zum Theile, durch die Kunst und Sorgfalt, wovon er eben gesprochen hat, beherrschen. — [illegible] statt der alten Ausg. [illegible], mit Bekker.

***) Ein berüchtigter Dummkopf.

wenn Möglichkeit und Wille vorhanden war. Ferner, wenn Möglichkeit und Lust zur Sache da war; denn für gewöhnlich thut man, wonach man Begehren trägt, wenn man es vermag, der Schlechte aus Unenthaltsamkeit, der Gute, weil er nach dem Guten Verlangen trägt. Ferner, wenn man im Begriffe war, Etwas zu werden und Etwas zu thun*); denn es ist wahrscheinlich, daß man auch that, wozu man im Begriffe steht. Ferner, wenn Das geschehen ist, was von dem Andern oder um des Andern willen geschieht; z. B. wenn es geblitzt hat, so hat es auch gedonnert, und Was man versucht hat, das hat man auch gethan. Ferner, wenn was seiner Natur nach Späteres oder zum Zwecke Dienendes geschehen ist, so ist auch das Frühere und das Mittel zum Zwecke geschehen; z. B. wenn es gedonnert hat, so hat es auch geblitzt, und Was man gethan, das hat man auch versucht. Dieß Alles ist theils nothwendig, theils der gewöhnliche Fall. In Ansehung Dessen, daß Etwas nicht geschehen sey, ist klar, daß man aus dem Gegentheile des Angegebenen es herholen muß, und in Ansehung Dessen, was werden wird, findet man sich auf demselben Wege zurecht; denn werden wird, Was in der Möglichkeit und im Willen vorhanden ist. Ferner, Was in dem Begehren, im Zorne und im Entschlusse zusammen mit der Möglichkeit vorhanden ist. Eben darum, wenn man den Anlauf genommen, Etwas zu thun, oder im Begriffe steht, wird es auch werden. Denn für gewöhnlich geschieht eher Das, wozu man im Begriffe steht, als Das, wozu man nicht im Begriffe steht. Ferner, wenn Das vorhergegangen

*) D. h. so ist anzunehmen, daß man's auch geworden ist und gethan hat.

[illegible] der Natur nach früher [illegible] so ist es wahrscheinlich [illegible] geschehen, [illegible] andern Sachen zu Liebe geschieht, so ist wahrscheinlich, [illegible] diese geschieht, z. B. wo ein Grund gelegt ist, wird auch ein Haus werden. Ueber Größe und Kleinheit der Gegenstände, das Größere und das Kleinere, und überhaupt Großes und Kleines [illegible] was schon gesagt ist [illegible] in dem Abschnitte von politischen Reden ist [illegible] Größe der Güter und vom Größern [illegible] überhaupt [illegible] gehandelt worden [illegible] Rede [illegible] nämlich das Nützliche, das Schöne, das Recht [illegible] jedoch [illegible] Vergrößerung [illegible] Wege [illegible]

Außerdem noch über Größe und höhern Grad [illegible] Spiel [illegible] Möglichen und Unmöglichen [illegible] [illegible]

Noch haben wir von den allgemeinen Ueberzeugungsmitteln*) zu sprechen, da von den besondern gehandelt worden ist. Es sind derselben zwei Classen, Beispiel und Enthymema; denn die Gnome ist ein Theil des Letztern. Wir sprechen also zuerst vom Beispiele, denn es steht zugleich der Induction und diese ist der Anfang. Es gibt zwei Arten von Beispielen, die eine besteht darin, daß man wirklich Geschehenes anführt, die andere, daß man selbst Etwas erfindet. Vom

*) D. h. der natürlichen, angewandten Logik.

Letzterem ist die eine Unterart die Parabel, die andere die Fabel, wie die Aesopischen und Lybischen. Ein Beyspiel wäre, wenn man den Satz aufstellte, daß man den Perserkönig bekriegen und Aegypten nicht erobern lassen solle; denn auch Darius sey nicht eher herüber gekommen, als bis er Aegypten an sich gebracht; und nachdem er es an sich gebracht, sey er herüber gekommen. Ebenso Xerxes habe nicht eher angegriffen, als bis er dasselbe an sich gebracht; und da er's an sich gebracht, sey er herüber gekommen. Darum wird auch der jetzige, wenn er's an sich bringt, herüberkommen; darum muß man's nicht zugeben. Parabel ist Das, was Socrates anwendete, z. B. wenn man den Satz aufstellte, es solle das Regiment nicht durch's Loos zugetheilt werden; denn das wäre gerade, wie wenn man Athleten durch's Loos bestimmte, nicht Die, welche sich auf's Ringen verstünden, sondern welche das Loos träfe; oder wenn man unter den Leuten auf einem Schiffe Den, welcher am Steuerruder sitzen solle, herausloosete, als ob Der, welchen das Loos träfe, nicht Der, welcher es verstünde, Steuermann seyn sollte. Eine Fabel ist z. B. die des Stesichorus gegen Phalaris und die des Aesopus für den Volksführer. Denn als die von Himera den Phalaris zum Heerführer mit unbeschränkter Macht wählten und ihm eine Leibwache geben wollten, sprach Stesichorus überhaupt dagegen und erzählte ihnen eine Fabel: ein Roß hatte eine Wiese für sich; da aber ein Hirsch herkam und ihm seinen Weideplatz verdarb, wollte es sich an demselben rächen, und fragte einen Menschen, ob er mit ihm Strafe am Hirsch üben wollte? der bejahte es, wenn dasselbe einen Zaum sich anlegen ließe und er es bestiege mit Speeren in der Hand. Da es

hierauf einging, und Reuter es bestieg, blieb es statt Rache zu nehmen nunmehr des Menschen Knecht. So nun, sprach er, sehet auch ihr euch vor, daß ihr nicht, statt, wie ihr wollt, an den Feinden euch zu rächen, das Schicksal des Rosses haben möget; denn den Zaum habt ihr schon, seitdem ihr einen unbeschränkten Heerführer gewählt habt; wenn ihr ihm aber eine Leibwache gebet, und ihn aufsitzen lasset, so werdet ihr hinfort des Phalaris Knechte seyn. Aesopus, welcher auf Samos einen Volksführer vertheidigte, der auf Leben und Tod angeklagt war, sprach: ein Fuchs, welcher über einen Fluß setzte, sey in ein Loch getrieben worden. Da er nun aus demselben nicht habe herauskommen können, sey er lange in Noth gewesen, und viele Hundsläuse hätten sich an ihm angesetzt. Ein Igel, der sich herumging und ihn sah, habe mitleidig gefragt, ob er ihm die Hundsläuse ablesen solle. Der aber habe sich's verbeten, und auf die Frage, warum? habe er gesagt: diese sind schon satt an mir und saugen nun noch wenig Blut; wenn du nun diese abliesest, so werden andere hungrige kommen und mir das übrige Blut vollends absaugen. So thut auch euch, ihr Samier, dieser hier keinen Schaden mehr; denn er ist reich. Wenn ihr aber diesen tödtet, werden andere, arme, kommen, welche euer Staatseigenthum durch Dieberei aufzehren werden. Fabeln taugen zu Reden an's Volk und haben den Vortheil, daß gleiche Thatsachen aufzufinden schwer, Fabeln dagegen leichter ist. Denn man muß sie erfinden, wie die Parabeln; *) woferne man nur das Aehnliche zu erkennen weiß, was mit der Philosophie **) leichter ist.

*) D. h. und kann es auch.

**) Ohne historische Kenntnisse.

Leichter also ist das Verfahren durch Fabeln; aber fruchtbarer zur berathenden Rede das durch Thatsachen; denn was kommen soll, ist meist dem schon Geschehenen ähnlich. Anwenden muß man die Beispiele als Beweise da, wo man keine Enthymemen hat; denn die Ueberzeugung wird durch diese gewirkt; und wenn man dergleichen hat, als Zeugnisse, indem man sie hinter den Enthymemen als Nachwort anbringt. Vorangestellt erscheinen sie als Induction, und diese ist bei Aufgaben für den Redner, wenige ausgenommen, nicht passend; am Schlusse dagegen erscheinen sie als Zeugnisse, und der Zeuge ist jederzeit glaubhaft. Darum muß man auch, wenn man sie voranstellt, viele beibringen; bei'm Schlusse aber genügt schon eines; denn schon ein zuverläßiger Zeuge ist gut. Wie viele Arten von Beispielen es gibt, wie und wo man sie anwenden soll, ist hiermit dargelegt.

Einundzwanzigstes Capitel.

In Hinsicht auf Anwendung der Gnome wird durch Bezeichnung Dessen, was sie ist, sich am Besten erkennen lassen, bei welchen Gegenständen, wann und Wem es taugt, sich der Redeweise durch Gnomen im Vortrage zu bedienen. Die Gnome ist ein Ausspruch, jedoch nicht über Individuen, z. B. von welcher Art Iphicrates sey, sondern allgemeiner Art; doch auch nicht durchweg über Alles, z. B. daß das Gerade das Gegentheil des Krummen sey; sondern über die Dinge, welche Gegenstand unsers Handelns sind, welche im Handeln zu wählen oder zu meiden sind. So nun, da die Enthymemen der Syllogismus in diesem Gebiete sind, sind gewöhnlich die Nachsätze der Enthymemen, so wie auch die Vordersätze,

ohne die syllogistische Form**), z. B. [Eurip. Med. 294]:

Niemalen muß, wer immer nur vernünftig ist,
Sich allzuweise seine Kinder auferziehn.

Dieß ist eine Gnome; setzt man aber den Grund hinzu und das Warum, so ist das Ganze ein Enthymema, nämlich [Eur. ebend. 296]:

Denn neben jener Faulheit, welche sie beschleicht,
Erregen sie der Bürger mißgünst'gen Neid.

Ferner [Eurip. Sthenob. Fragm.]:

Kein Mensch lebt, der in jeder Hinsicht glücklich ist.

Ferner [Eur. Hekuba 863]:

Es lebt kein Einz'ger, welcher wirklich wäre frei:

ist eine Gnome, aber zusammen mit dem unmittelbar Folgenden ein Enthymema:

Denn er ist Sclav, sey's des Geldes, sey's des Glückes.

Ist nun die Gnome das, als was sie bezeichnet worden ist, so müssen vier Arten derselben seyn; sie wird nämlich entweder Belege haben oder keine. Die, welche eines Beweises bedürfen, sind alle diejenigen, die etwas Wunderbares oder Bestrittenes aussprechen; die aber, welche nichts Wunderbares enthalten, bleiben ohne Belege. Unter diesen müssen die einen als schon anerkannt, keiner Belege bedürfen, z. B. [Unbek.]:

Wohlseyn ist das Allerbeste für den Mann, so däucht es mir.

*) Bei welchen keine minor ist.

**) Daß A. nicht die Angabe des Grundes hinzufügt, wie bei

Denn so erscheint's den Meisten; die andern müssen, schon während man sie ausspricht, dem Betrachtenden klar seyn, z. B. [Eur. Troj.]:

Kein Liebender ist, wer nicht unausgesetzt liebt.

Von Denen, welche eine Belege haben, sind die einen halbe Enthymemen, z. B. wie oben:

Nie muß, wer immer nur vernünftig

Die andern zwar enthymematisch, aber kein Theil vom Enthymem, und diese machen besonders guten Eindruck. Das sind Die, bei welchen der Grund der Behauptung zugleich hervorleuchtet, wie [Unbek.]:

Den Sterblichen [illegible] hege nicht.

Denn daß es heißt, [illegible] soll nicht den Zorn immer hegen, ist eine Gnome; wird aber dabei gesetzt, daß man [illegible], so giebt dies den Grund dazu. Ähnlicher Art ist [Unbek.]:

[illegible] Wesen nicht unsterblich denken.

Aus dem Vorgebrachten erhellt, wie viele Arten der Gnome es gibt, und wo jede paßt. Beim Angefochtenen oder Unglaublichen nicht ohne Belege, sondern man muß diese entweder voranstellen, und die Gnome zum Schlußsatze machen, wie wenn man z. B. sagte: da man zum [illegible] Gegenstand [illegible]

Manner jüngeren gegenüber die Benutzung der folgenden Gnome [illegible], wie [illegible] der vorhergehenden zeigt, auf welche Weise sie zum Enthymem werde, davon mag die Ursache in der großen Verbreitung solcher Sprüche aus den Werken der Dichter liegen. Der Gedanke, wodurch diese Gnome zum Enthymem wird, ist: denn entweder hat er bei natürlichen Vorzügen keinen Wohlstand, oder pflügt er bei unedler Art einen reichen Boden. Matth. IX, p. 339.

der Mißgunst, noch faul seyn soll, so behaupte ich, daß Bildung unstatthaft ist; oder man muß aus Diesem das Erste und aus dem Vorangestellten das Letzte machen. Bei dem zwar nicht Unglaublichen, aber nicht Klaren muß man den Grund auf's Bündigste einfügen. In dergleichen Fällen passen auch die laconischen Sprüche, sowie die räthselhaften, wie wenn man z. B. so spräche, wie Stesichorus vor den Lokrensern: man müsse nicht beleidigen, damit nicht die Cicaden am Boden zirpen *). In Gnomen zu sprechen steht dem gereiften Manne an, und über solche Dinge, worin man Erfahrung hat. Daher ist die Redeweise in Gnomen, wenn man nicht in solchen Jahren ist, unziemlich, so wie das Erzählen von Fabeln; **) und das Sprechen über Dinge, die man nicht versteht, ist thöricht und ungebildet. Beweis genug hievon ist, daß rohe Menschen die fruchtbarsten in gnomischen Aussprüchen sind, und leicht dergleichen von sich geben. Was nicht allgemein gilt, als allgemein aussprechen, paßt

*) Wenn die Feinde die gewöhnliche Feindseligkeit, das Abhauen der Fruchtbäume, ihnen angethan haben würden.

**) Der Sophist Protagoras will die Frage beantworten, ob *Tugend durch Lehre beigebracht werden könne?* und läßt seinen Zuhörern die Wahl, ob er *als älterer Mann jüngeren gegenüber* die Beantwortung in allegorischer Form (in einem Mythos) oder ob er dieselbe in logischer Deduction (λόγος) geben soll. Plato Protag. S. 320. Unser Sprachgebrauch hat den Begriff von *Fabel* auf den der *äsopischen* beschränkt; hier muß derselbe erweitert und zwar so genommen werden, daß er auch den Mythos in sich faßt.

am Besten beim Bejammern des Geschicks und dem Ausruf leidenschaftlicher Empfindung, und zwar hierbei entweder im Eingange oder nach der Beweisführung. Auch die abgesprochenen, gemeinen Gnomen muß man gebrauchen, wenn sie nutzbar sind; denn eben weil sie gemein sind, scheinen sie als von Allen anerkannt, Richtigkeit zu haben, z. B. wenn man zum Kampfe ohne vorgängiges Opfer antreibt [Il. XII, 243]:

Ein Wahrzeichen nur gilt: das Vaterland zu erretten!

Und zum Antrieb für Schwächere [Il. XVIII, 309]:

Gleich ist Ares gesinnt, [und oft auch den schlagenden schlägt er.]

Ferner, daß man der Feinde Kinder, auch die unschuldigen, tödten solle [Unbek.]:

Kinder zu schonen des Mannes, den Einer getödtet, ist Thorheit.

Auch etliche Sprichwörter sind Gnomen, z. B. das Sprichwort: „ein Attischer Beisaß." *) Doch muß man auch

*) Erasmus und Serz haben es nicht. Der Scholiast sagt: „Die Athenienser sandten, wie Craterus oder auch Duris in der Sprichwörtersammlung des Zenobius sagt, Pflanzer vom Piräeus aus nach Samos. Wenn nun ein Redner etwa den Lacedämoniern oder Corinthiern räth, Colonisten auszusenden, so sagt er: ein Attischer Beisaß; denn wenn die Athenienser viele ihrer Landsleute als Colonisten ausgesandt haben, so müsset ihr Das um so viel mehr thun. Aber auch so: die Athenienser mißhandelten immer ihre Gränznachbarn und Anwohner, denn sie trachteten jederzeit, sie zu unterjochen. Wenn nun Einer den Lacedämoniern räth, ihre Nachbarn zu demüthigen oder niederzutreten, so sagt er damit, das müßt ihr um so mehr thun." Majoragius: man gebrauchte das Sprichwort von beschwerlichen und verdrießlichen Nachbarn. Es war hergenommen von den Atheniensern, welche, auf der Insel Samos

Gnomen anwenden, welche wider das zum Gemeingut Geworden sind, (unter diesem verstehe ich z. B. das: Lerne dich selbst kennen, und das: Alles mit Maaß); wenn entweder die Persönlichkeit dadurch gewänne, oder wenn die Rede leidenschaftlich ist. Eine leidenschaftliche Rede wäre, wenn man im Zorne sagte, das sey Unwahrheit, daß man sich selbst solle kennen lernen; „wenn Der da wenigstens sich kennen gelernt hätte, so würde er nie sich's herausgenommen haben, Feldherr zu seyn.“ Die Persönlichkeit gewänne, wenn man sagte, man müsse nicht, wie es gewöhnlich heißt, [illegible] sen, als würde man später lieben. Die Art des Ausdrucks [illegible] man den Grund dazu angeben, z. B. [illegible] lieben, [illegible] gewöhnlich heißt, sondern, als würde man immer lieben: so sage man: denn das Andere ist arglistig; oder so: mir gefällt das Gewöhnliche nicht; denn wenigstens [illegible] würde er immer [illegible] Spruch Alles mit Maaß gefällt mir nicht; denn die Schlechten

eingewandert, die Einwohner verdrängten. Victorius gibt denselben Sinn. Schrader ebenfalls, nur daß er die Nachbarschaft Attika's selbst darunter versteht; derselbe vergleicht ein Sprichwort, von dem Eginhard im Leben Carls d. Gr. c. 16 sagt, daß es bei den Griechen seiner Zeit üblich gewesen: den Franken habe zum Freunde, aber ja nicht zum Nachbar! Der Bemerkung des Schol., welche der Anwendung nach sehr absurd ist, scheint etwas Wirkliches zum Grunde zu liegen. Vom Piräeus aus heißt es nicht im Texte des Scholiasten, sondern ἀπὸ τοῦ ταῤῥαίου.

muß man ohne Maaß hassen. Sie gewähren beim Vortrage große Beihülfe, einmal freilich,*) vermöge der Albernheit der Zuhörer, welche sich freuen, wenn man durch einen allgemeinen Ausspruch mit ihren besondern Meinungen zusammentrifft. Was ich meine, wird durch Folgendes klar werden, zugleich auch, wie man auf Gnomen ausgehen müsse. Denn die Gnome ist, wie bemerkt, ein allgemeiner Ausspruch; nun freuen sich die Menschen, wenn Das allgemein ausgesprochen wird, was sie als besondere Vorstellung schon vorher in sich haben. So z. B. wenn Einer Nachbarn oder Kinder von schlimmer Art hätte, so würde er beifällig sagen hören: nichts ist verdrießlicher, als Nachbarschaft; oder: nichts thörichter, als Kinder zeugen. Daher muß man darauf ausgehen, welcherlei Vorstellungen die Leute gerade schon beherbergen, und dann hierüber allgemeine Aussprüche geben. Dieß ist eine nutzbare Seite der gnomischen Redeweise: die andere ist noch besser, sie gibt nämlich der Rede Charakter. Diesen hat die Rede, wenn die Gesinnung darin erkennbar ist. Das bewirken aber alle Gnomen, darum, weil Der, welcher sie ausspricht, sich allgemein erklärt über Das, wonach zu streben sey: so daß, wenn die Gnomen gute Gesinnung ausdrücken, sie auch den Sprechenden als Mann von guter Gesinnung darstellen. So viel von der Gnome, was sie ist, wie vielerlei Arten sie hat, wie man sie anwenden muß und welche Nutzbarkeit sie hat.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Ueber die Enthymemen sprechen wir zuerst im Allgemei-

*) Nicht an sich, sondern —

nen, wie man sie erfinden müsse, und hernach, wie man die Categorieen; denn jedes von Beiden hat eine andere Art. Daß nun das Enthymema eine Art Syllogismus ist, wissen wir schon, und inwieferne es ein Syllogismus ist, und worin es von der logischen Form abweicht. Denn man muß nicht von Weitem her und auch nicht Alles aufnehmen und zusammenbringen; das Eine wird undeutlich durch die Entfernung, das Andere wird zum Geschwätze, weil man sagt, Was sich von selbst versteht. Denn Dieß ist auch der Grund, warum die Ungebildeten bei dem Volke mehr Eindruck machen, als die Gebildeten, wie auch die Dichter von den Ungebildeten sagen, daß sie kunstverständigere Volksredner seyen. Denn Diese sagen das Alltägliche und Allgemeine; die Andern sprechen so wie sie es wissen und vom Naheliegenden. Man muß also die Rede nicht nach alle Dem, was überhaupt uns gut dünkt, sondern nach dem bestimmten Gesichtskreise einrichten, mithin z. B. für die Richter oder für Die, welche man dafür gelten läßt; und zwar so sprechen, wie es als einleuchtend entweder für Alle oder für die Meisten erscheint; und nicht nur vom Wesentlichen, *) sondern auch vom Gewöhnlichen aus schließen. Vorerst nun muß man merken, daß, wo man sprechen und eine Deduction machen soll, sey es eine politische oder sonst eine, man die dazu gehörigen Sachen, entweder alle oder doch einige, im Besitze haben muß; denn hat man Nichts der Art, so kann man von keiner Seite her schließen. Also z. B. wie können wir den Atheniensern rathen, ob sie

*) Nicht nur von Dem aus, was unwiderlegbare Gewißheit [illegible], sondern auch von Dem aus, was in der Mehrzahl der Fälle so befunden wird.

Krieg geführet werden soll oder nicht, wenn wir ihre Macht nicht wissen, was ihre Kriegsmacht ist, ob Seemacht oder Landmacht oder beiderlei zu und wie groß dieselbe, was ihre Einkünfte sind, oder welches ihre Freunde und Widersacher sind, ferner welche Kriege sie schon geführt haben, und wie, und was andern hierher Gehöriges? Oder wie loben wir sie, wenn wir nicht von der Seeschlacht bei Salamis oder dem Treffen bei Marathon oder was für die Herakliden geschehen, wobei selbst einem Gegenstande der Art eine Vorstellung haben? Denn aus dem Löblichen, das vorhanden ist, oder vorhanden scheint, entnimmt Jedermann das Lob. In gleicher Weise holt man auch den Tadel aus dem Entgegengesetzten, indem man bemerkt, was der Art bei den Leuten vorhanden ist oder scheint, z. B. daß sie die Griechen unterjocht und die, welche gegen den Barbaren mitgefochten und sich durch Tapferkeit ausgezeichnet hatten, die von Aegina und Potidäa zu Sklaven gemacht haben u. s. w. dergleichen, was sonst solche Schuld oder Art zuzählen ist. Gleichermaßen gewinnt man bei der Anklage und der Vertheidigung auch Betrachtung des Vorhandenen Anklage und Vertheidigung. Diese gleiche Behandlung findet ohne Unterschied statt, es mag von Athenern oder Lacedämoniern, von einem Menschen oder einem Gotte die Rede seyn. Denn sey es, daß wir dem Achilles Rath geben oder ihn loben und tadeln, oder ihn anklagen und vertheidigen, so müssen wir das vorhandene oder vorhanden scheinende Wesentliche auffassen, damit wir aus diesem das Lob oder den Tadel hernehmen, wenn etwas Löbliches oder Verwerfliches vorhanden ist; und ebenso Anklage und Vertheidigung, wenn Recht oder Unrecht vorhanden ist; und

den Rathen, wenn Rathen oder Schaden. Gleiches ergibt sich beim Sprechen über die Sache zu Gericht über Gerechtigkeit; oder nicht etwas ein Gutes sey, so wie nicht spricht man je nach Dem, was bei der Gerechtigkeit oder bei dem gedachten Güte vorhanden ist. Das also beim Beweisen Jedermann so verfährt, ein mag er es mit den Bedingungen strenger nehmen oder sich es leichter machen, indem man nicht den Stoff nicht allerwärts, sondern von dem im einzelnen Falle vorhandenen Sachen ziehen, und in rednerischer Weise, indem offenbar ist, daß eine andere Art zu beweisen nicht angeht; so ergibt sich demnach die Nothwendigkeit, wie in der Topik zuerst für jeden Gegenstand ausgewählte Gesichtspunkte über das Mögliche und das Meiste Zutreffende in seinem Besitze zu haben. In Rücksicht auf plötzliche Vorfälle muß man seine Vorbereitung in gleicher Weise machen, indem man nicht ins Gränzenlose hinausgeht, sondern auf die vorhandenen Sachen seinen Blick wirft, welche Gegenstand der Rede sind, und sich von dem Gegenstande einen möglichst vollständigen und genauen Umriß macht; denn je mehr man von den Sachen [illegible] solchem Anfang hat, desto leichter ist der Beweis, und je genauer, desto treffender und desto weniger allgemein. Unter allgemein verstehe ich: Wenn man Achilles darum lobt, weil er ein Mensch und weil er ein Halbgott gewesen, und weil er mit nach Ilium gezogen sey; denn dies findet sich auch bei vielen Andern, so daß man damit den Achilles nicht mehr als den Diomedes lobt. Besonders dagegen ist, was keinem Andern als dem Achilles begegnet ist, z. B. daß er Hector, den Tapfersten der Troer erlegte, sowie den Cycnus, welcher, weil er unverwundbar war, allen die Landung wehrte; und

daß er, so jung und durch keinen Eid gebunden, doch in's Feld zog, und was dergleichen ist. Somit gibt es nur eine Art der Auswahl, und die erste ist diese topische. Die Elemente der Enthymemen wollen wir angeben; unter Element und Categorie eines Enthymema's verstehe ich Eines und dasselbe. Doch wollen wir das vorausgehen lassen, was zuerst dargelegt werden muß. Es gibt nämlich zweierlei Arten von Enthymemen: die einen sind beweisend, daß Etwas sey oder nicht sey, die andern sind widerlegend, und ihr Unterschied ist derselbe, wie in der Logik Widerlegung und Syllogismus. Deduction aus Zugegebenem ist das beweisende Enthymema; dagegen entsteht das Widerlegende, wenn man das nicht Zugestandene durch Schlüsse darlegt. Nun besitzen wir schon so ziemlich die Categorien *) von jeder Art des Nützlichen und Nothwendigen; denn wir haben eine Auswahl von Sätzen über jedes Stück, so daß klar ist, aus welchen Categorien man Enthymemen über Gutes und Uebles, Löbliches und Verwerfliches, Recht und Unrecht herholen muß; deßgleichen haben wir über Gemüth, Leidenschaften und Charactere schon Categorien gefunden. Nun wollen wir noch von anderer Seite her alle zusammen in allgemeinen Betracht ziehen und davon handeln, indem wir die Categorien der Widerlegung und des Beweises, sowie die der scheinbaren, nicht aber wirklichen Enthymemen (da diese auch keine Syllogismen wären), deutlich machen.

*) 1, 4 u. in den flg. Capiteln.

Eine Categorie für das beweisende Enthymem hat ihren Sitz im Entgegengesetzten; man muß untersuchen, ob bei dem Gegentheile sich das Entgegengesetzte findet, wobei man negativ verfährt, wo es sich nicht findet, und positiv, wo es sich findet; z. B. Selbstbeherrschung ist ein Gut, denn Zügellosigkeit ist schädlich; oder wie in der Messenischen Rede*): wenn der Krieg die Schuld des vorhandenen Unheils trägt, so muß man mit Hülfe des Friedens wieder zurechtkommen.

[Unbek.]

Denn wenn [illegible]
Dem Zorn sich hinzugeben nicht gestattet ist,
So ziemt es auch nicht, wenn gezwungen Einer uns
Ein Gutes thut, ihm dafür Dank zu schuldigen.

[Unbek.]

Ist aber Lügenreden dieser Welt genehm,
So darf man wahrlich glauben, daß auch gegentheils
Die Wahrheit oft nicht finde Glauben in der Welt.

Eine zweite Categorie ergibt sich aus der gleichen Folge; es muß**) gleichmäßig da seyn oder nicht da seyn; z. B. wenn man den Satz aufstellt, daß nicht alles Recht ein Gut sey: „sonst müßte auch Alles, was mit Recht geschieht, ein solches seyn; nun aber ist's nichts Wünschenswerthes, mit Recht zu sterben.“ Wieder eine ergibt sich aus den Wechselverhältnissen. Findet sich bei dem Einen, daß er löblich oder

*) S. I, 13. § 2.

**) D. h. Etwas bei zwei Dingen.

recht gehandelt, so muß der Andere diese Handlungsweise erfahren haben. Ferner, wo das Befehlen, da muß auch das Thun angehen, wie der Zöllner Diomedon von den Zöllen *) sagte: ist's auch nicht Schande, sie zu verkaufen, so ist's keine für uns, sie zu kaufen. Ferner, wenn Das, was Einer erfahren, löblich und recht ist, so ist's auch Dieß bei Dem, welcher es gethan und umgekehrt. Doch kann man hier falsch schließen. Ist Einer mit Recht umgekommen, so ist ihm Recht geschehen, aber vielleicht nicht von dir. Darum muß man Beides gesondert betrachten, ob der Leidende mit Recht gelitten, und der Handelnde mit Recht gehandelt habe, und dann es so anwenden, wie es gerade paßt. Denn manchmal trifft das nicht zusammen, und es ist wohl möglich, wie in des Theodectes **) Alkmäon ***):

Und haßte deine Mutter denn sonst kein Mensch?

*) Buhle erklärt sich für die Emendation Sylburgs περὶ τῶν τελωνιῶν, „von dem Pacht der Zölle." Bekkers Cod. R. hat τελωνῶν.

**) Theodectes aus Phaselis, einer Stadt Lyciens, Schüler des Plato und Isokrates, älterer Zeitgenosse des Aristoteles, hat fünfzig Tragödien geschrieben, die alle verloren sind; darunter war der Alcmäon.

***) Alkmäon hat seine Mutter Eriphile getödtet, weil sie aus Habsucht ihren Gatten Amphiaraus genöthigt in den gewissen Tod zu gehen. Er muß als Muttermörder flüchtig werden, wenn gleich Etwas für seine Unthat sprach. Alphesiboea, welche den Mord gerecht findet, fragt ihn: hat denn Niemand deine Mutter gehaßt und darum deine That als recht gethan erkannt? Alkmäon gibt nun die Unterscheidung, welche A. benützt.

Worauf er antwortet:

Das muß man unterscheiden.

Und da Alkmäon fragt: wie? so erwiedert sie:

Als recht war's wohl ihr Tod erkannt; doch nicht mein Mord.

Ferner dient als Beispiel der Proceß des Demosthenes *) und Derer, welche Nicanor getödtet hatten. Sobald ausgesprochen war, daß sie ihn mit Recht getödtet haben, galt auch sein Schicksal als verdient. Ebenso die Geschichte von dem in Theben Umgekommenen, **) über welchen der Andere einen Ausspruch verlangte, ob er verdiene getödtet zu werden, indem es kein Unrecht sey, Den zu tödten, welcher mit Recht umkomme. Wieder eine Categorie gibt das Mehr und Minder. ***) Z. B. wenn selbst die Götter nicht Alles wissen, so können's die Menschen noch viel weniger. Denn das ist diese Schlußart: wenn Etwas bei Dem sich nicht vorfindet, bei welchem es sich eher vorfinden kann, so ist natürlich, daß es auch bei Dem sich nicht vorfindet, bei welchem es sich weniger vorfinden kann. Der Schluß dagegen, daß Der seine

*) Nicht der berühmte Redner Demosthenes, sondern vielleicht der gleichnamige Feldherr, den dieser in der dritten Olynth. Rede erwähnt. Nicanor ist unbekannt. Der Zusammenhang macht wahrscheinlich, daß Demosthenes den Nicanor getödtet und daß Nicanor wegen dieser Unthat von Andern umgebracht worden. S. Buhles Anmerkung zu der Stelle.

**) Der Getödtete hieß Euphron, wie Xenophon in seiner Griechischen Geschichte VII, 3, 4 erzählt. Wenigstens paßt Das, was Xenophon Einen der Theilnehmer des gegen Euphron ausgeführten Anschlags zur Vertheidigung sprechen läßt, ganz zu unserer Stelle.

***) Weitere Erklärung gibt Top. II, 4. III, 4.

Nebenmenschen schlägt, welcher sogar seinen Vater schlägt, folgt daraus, daß, wo Etwas vorhanden ist, was weniger anzunehmen ist, auch Das vorhanden ist, was eher anzunehmen ist; man mag nun des einen oder des andern Beweises bedürfen, entweder, daß Etwas vorhanden sey, oder daß es nicht vorhanden sey. Ferner, wenn weder das Mehr noch das Minder Statt findet, weßwegen es heißt: [Und]

Beklagenswerth ist wohl freilich ob der Söhne Tod*)
Dein Erzeuger; doch ist's Oeneus weniger,
Der Griechenlands ruhmreichsten Sohn verlor? —

So, wenn man sagt, habe Theseus**) nicht unrecht gehandelt, so habe es auch nicht Alexander; wenn nicht die Tyndariden, auch nicht Alexander; habe Hector dem Patroclus Unrecht gethan, so habe es auch Achilles an Hector; seyen nicht die Andern, welche Künste treiben, unnütze Leute, so seyen es auch nicht die Philosophen; und seyen nicht die Feldherren darum unnütze Leute, weil sie oftmals unterliegen, so seyen's darum auch nicht die Lehrer der Weisheit. Ebenso wenn man sagt, „soll der einzelne Mann für eure Ehre Sorge tragen, so müßt auch ihr das thun für die von Griechenland." Eine weitere Categorie ergibt sich dadurch, daß man die Zeit in Acht nimmt, wie z. B. Isocrates in der Rede gegen

*) Althäa wird angeredet, Meleagers Mutter, des Oeneus Gattin, des Thestius Tochter, der beiden Toxeus und Plexippus Schwester. Diese beiden letztern hatte Meleager im Zorne getödtet, und Althäa ihrem Sohne zur Rache für ihre Brüder den Tod veranlaßt.

**) Theseus hatte vor Paris (Alexandros) die Helena entführt. Castor und Pollux, Brüder der Helena, hatten die zwei Töchter des Leucippus, Phöbe und Elaira geraubt.

Harmodius**) gethan hat: „hätte ich vor der Unternehmung eine Bildsäule verlangt, und ich dieselbe durchführte, so hättet ihr mir sie gewährt; und jetzt nach vollbrachter That wollt ihr sie nicht gewähren? So lasset denn in der Erwartung das Versprechen, wenn ihr, nachdem ihr empfangen habt, zurücktreten wollet." Ebenso darüber, daß die Thebaner dem Philipp den Durchzug nach Attika gestatten sollen***): „wenn er Dieß verlangt hätte, bevor er ihnen wider die Phoceer zu Hülfe gezogen, so hätten sie es versprochen; nun wäre es ein Widerspruch, wenn sie ihn darum nicht durchließen, weil er jenes aus der Hand gelassen und ihnen vertraut habe." Eine weitere Categorie ergibt sich aus der Anwendung des gegen uns Gesagten auf Den, welcher wider uns spricht, und ist Dieß eine besonders gute Wendung, dergleichen die im Teucer ist, welche Iphikr-

**) Plutarch und Andere schreiben diese Rede mit Unrecht dem Lysias zu. Harmodius war ein Abkömmling des Tyrannenmörders Harmodius. S. Buhle.

***) Philipp König von Macedonien hatte den Thebanern im Kriege gegen die Phocenser geholfen; als er aber nachmals freien Durchzug durch das Gebiet von Theben für seinen Feldzug gegen die Athener verlangte, so waren Einige, die es vielleicht mit Philipp hielten, der Meinung, man könnte Dieß wohl erlauben, und hießen die Thebaner sich in die Zeit versetzen, wo sie der Hülfe Philipps bedurften, und dann selbst fragen, ob, wenn der König damals jene Forderung an sie gestellt hätte, sie ihm eine abschlägige Antwort gegeben haben würden. Demosthenes überredete jedoch die Thebaner, mit den übrigen Griechen sich gegen Philipp zu vereinigen.

tes gegen Aristophon anwandte, *) indem er ihn fragte, ob wohl er die Flotte um Geld verriethe? und auf dessen Verneinung sagte: „du, ein Aristophon, würdest sie nicht verrathen, und ich ein Iphicrates sollte es thun!" Freilich muß auf des Andern Seite größere Wahrscheinlichkeit zum Fehltritte seyn; sonst käme es lächerlich heraus, wenn man gegen einen Ankläger, wie Aristides, so sprechen wollte; vielmehr muß es auf des Anklägers Unglaubwürdigkeit zielen können. Denn immer will der Ankläger besser seyn, als der Angeklagte; Das ist's also jederzeit, was man zu widerlegen hat. Doch ganz widersinnig ist die Anklage, wenn man Andern vorwirft, Was man selbst thut oder thun würde; oder wenn man sie anhielte, zu thun, Was man selbst nicht thut oder thun würde. Eine weitere Categorie ergibt sich aus der Begriffsbestimmung, z. B. wenn man sagt, das Geistige sey nichts Anderes, als ein Gott oder eine Wirkung Gottes. **) Nun aber müsse Der, welcher an eine Wirkung Gottes glaube, nothwendigerweise auch an eine Gottheit glauben. So, wie Iphicrates darthat, daß der Beste auch der Edelstgeborene sey; „denn auch Harmodius ***) und Aristogiton haben, bevor sie

*) Die Worte der (verloren gegangenen) Tragödie Teucer (von unbekanntem Verfasser) sind entweder ausgefallen, oder von Aristoteles, als damals allbekannt, ausgelassen worden. Die Rede des Iphicrates führte den Titel: περὶ προδοσιάς (wegen Verraths) gegen Aristophon. — Ueber die Sache vergl. Quintilian Instit. de Orat. IV, 12.

**) Für Socrates gegen die Anklage des Atheismus. Er kann kein Atheist seyn, da er an einen ihn leitenden Genius glaubt. Die Stelle bezieht sich auf Plato's Apol. des Socrates Cap. 15, § 27.

***) S. oben.

etwas Edles gethan, keinen Adel gehabt." So beim Beweis, daß er näher verwandt sey: „Und doch meine Handlungen denen des Harmodius und Aristogiton verwandter, als die deinigen." So im Alexander *) die Behauptung, es müsse Jedermann anerkennen, daß ein Unzüchtiger nicht mit dem Genusse einer einzigen Person zufrieden sey. So der Grund, welchen Sokrates dafür angab, daß er nicht zu Archelaus gehe: „es sey Entwürdigung, empfangene Wohlthaten nicht vergelten zu können, gerade wie Kränkungen." Denn alle diese geben eine Begriffsbestimmung und suchen das Wesen der Sache, und so schließen sie über ihren Gegenstand. Eine weitere Categorie ergibt sich aus der wie in der Topik **) gestellten Frage, in wie vielerlei Weise man sagen könne, es sey Etwas recht geschehen? Eine weitere ergibt sich aus der Eintheilung, z. B. wenn Jedermann aus dreierlei Beweggründen unrecht thut, aus dem ersten, dem zweiten oder dem dritten, und man hernach sage: die zwei ersten wären nicht möglich und den dritten nähmet ihr selbst nicht an. Eine weitere ergibt sich aus der Induction, wie aus der Peparethischen Rede, ***) daß in Ansehung der Kinder jederzeit die Weiber das Richtige unterscheiden. Denn diese

*) D. h. in der (uns verlornen) Rede eines (uns unbekannten) Rhetors über den Paris, in welcher dieser zu beweisen suchte, Paris (Alexandros) sey nicht unzüchtig gewesen, weil er sich mit der Einen Helena begnügte.

**) Top. I, 6.

***) So ist das ἐκ τῆς Πεπαρηθίας ohne Zweifel zu übersetzen, d. h. aus einer (uns verlornen) Rede für die Stadt Peparethos auf der Cyclade gleichen Namens. S. Spengle

[illegible] in Athen dem Redner Mantias, der wegen seines Sohnes in Ungewißheit war, des Kindes Mutter; und ebenso in Theben, als Ismenias und Stilbon sich stritten, erklärte Dodonis das Kind für des Ismenias Sohn, und auf dieses hin hielt man Thessaliskos als Sohn des Ismenias. Ebenso nach dem Gesetzvorschlage des Theodektes: wenn man den Leuten, die fremde Pferde nicht gut geachtet haben, die eigenen nicht anvertraut, und so auch keine Schiffe denen, die fremde Schiffe haben untergehen lassen: so muß man also, wenn bei allen Dingen die gleiche Rücksicht gilt, die Leute, welche fremdes Land nicht gut verwaltet haben, nicht zu eigener Vertheidigung gebrauchen. Ein, wie Alkidamas sagt, daß alle Welt die Weisen ehren: die Parier haben den Archilochus, obwohl er ein Lästerer war, geehrt; die Chier den Homer, der doch kein Mitbürger war; die Mitylenäer sogar einem Weibe, (Sappho) die Lacedämonier haben den Chilon in den Rath der Alten aufgenommen *), so wenig sie auch Liebhaber der Wissenschaften sind; die Italier den Pythagoras; die Lampsacener haben den Fremdling Anaxagoras bestattet und ehren ihn noch heute; die Athener haben Solons Gesetzgebung angenommen und befanden sich gut dabei, so die Lacedämonier Lykurgs; in Thebä waren die Staatslenker Philosophen, und der Staat war glücklich. Eine weitere Categorie ergibt sich aus dem Urtheile **) über dieselbe oder die gleichstehende oder die entgegengesetzte Sache, vornämlich wenn's das Urtheil Aller und von jeher, und wo nicht, doch das der Meisten

*) D. h. als einen ihrer Staatslenker aufgenommen.

**) D. h. schon vorhandenen gefällten.

[illegible]

[illegible] Patrokles, ein [illegible] Redner, Sohn des von den Drei- [illegible] [illegible], von einer der [illegible] [illegible] [illegible] sich im [illegible] [illegible] zu erscheinen, und [illegible], sein Anklager, richtete die obigen Worte an ihn. [illegible]

[illegible]

[illegible] von welchem Xenophon im vierten Buche seiner Griech. Geschichte Etwas der Art erzählte. [illegible]

[illegible] ... Dies scheint ... [illegible] ... Diesem zu widersprechen ... [illegible] ... von Alexander ... [illegible] die ... [illegible] ... Die Stoiker sagten, ... [illegible] ... einer Categorie ... [illegible] ... einer Sache, wie in der Topik, ... [illegible] ... die Seele sey ... [illegible]

Ich finde nun am Ende des dritten Buchs der Topik eine Stelle, welche hieher gehören kann. In dieser aber fragt er nicht, welche Bewegung die Seele, sondern welcher Bewegung die Zeit sey, woraus [illegible] des [illegible] Buchs, und zeigt, daß [illegible] Eintheilung beweisen können, [illegible] sey die Seele nicht eine Zahl, gleichwie sich durch Betrachtung der Eintheilung aller Bewegung nach ihren verschiedenen Arten beweisen lasse, daß die Zeit nicht eine Bewegung sey. Hingegen hat er die Frage, ob die Seele eine Bewegung sey, im dritten Capitel des ersten Buchs von der Seele behandelt, und zwar auf diese Art abgehandelt, indem er sagt, daß von den vier Arten der Bewegung (Categor. XI. nimmt er sechs an) keine für Seele passe. Daß er das Buch von der Seele länger vor den [illegible] als seinen dialektischen Schriften geschrieben, sieht man aus dem Eingang des Buchs de Hermen. Er mag also gemeint haben, die Frage über die Seele in der Topik beyspielsweise so aufgeworfen zu haben. Wie aber dem sey, so ist der Sinn: man nimmt eine Behauptung des Gegners auf, dergleichen die wäre, die Seele sey eine Bewegung, geht dann die Arten von Bewegung, die es gibt, einzeln durch

[illegible] den [illegible] hat es [illegible] Stadt [illegible] eine Entgegensetzung [illegible], oder bei den [illegible] und schlimmen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] „der [illegible] [illegible] guten und bösen [illegible] man [illegible] [illegible] mit [illegible] [illegible]. Dieser Categorie ist des Callippus Lehre, welche noch das Mögliche und [illegible] Aussagen, wodurch [illegible] [illegible]. Wieder eine Categorie ist, wenn man [illegible] zwei einander ge[illegible] [illegible] oder [illegible] und [illegible] Weise einen doppelten Schluß zie[illegible] [illegible], welche diese [illegible] Wort zufällig *) hier aber wirklich Entgegengesetztes [illegible] wird. Ein Beispiel: „eine [illegible] ihrem Sohne, Volks[illegible] [illegible] wie es recht ist, so wer[illegible] den die Menschen dich hassen; [illegible] die Götter. [illegible] denn wenn du [illegible], so werden die Götter dich lieben, und [illegible] die Menschen. [illegible] Dieß [illegible] Sprichwort: [illegible] Salz[illegible]

[illegible] nicht [illegible] ist nicht [illegible] nicht diese, so ist also die Seele keine Be[illegible] [illegible]

*) Zufällig Entgegengesetztes ist: [illegible] und weise seyn; wirklich Entgegengesetztes: weise, thöricht seyn.

[illegible]

*) [illegible] eine unerwünschte [illegible] der erwähnten Sache, dergleichen [illegible]

[illegible]

**) Der Ausdruck bezeichnet eigentlich die [illegible] des menschlichen [illegible], wobei die [illegible]

[illegible] entweder leben, und sich unter [illegible] beugen, aber doch durch sein persönliches Ansehen viel Gutes im Einzelnen erhalten, oder [illegible]

[illegible] wird Niemand in den Zusammenhang dieser Stelle einzupassen vermögen. [illegible]

[illegible] setzte in gewisser Hinsicht gut [illegible] scheint, [illegible]

[illegible] mit [illegible]

[illegible] zu [illegible] Jünglinge, [illegible] weil [illegible] groß [illegible] „wenn ihr [illegible] große [illegible] Männer gelten lasset, so [illegible] Männer [illegible] Knaben [illegible]." [illegible] Theodektes in [illegible] Gesetzvorschlage sagt: „ihr machet [illegible] Bürger [illegible], welche unheilbaren Schaden angerichtet, wollt ihr nicht aus dem Lande jagen?" [illegible] ergibt sich aus [illegible] Annahme, daß, wenn das Ergebniß dasselbe ist, auch die Sache, woraus dasselbe kommt, dieselbe sey; wie Xenophanes sagt: „es sey eben so gottlos zu sagen, die Götter entstehen, als zu sagen, sie sterben; denn so oder anders ergebe es sich, daß irgend einmal die Götter nicht seyen." Ueberhaupt die Annahme, *) daß das Ergebniß aus jedem von zwei Dingen durchweg dasselbe sey [illegible] Begriffe, [illegible] Urtheil zu fällen, nicht über [illegible], sondern über die ganze Bestrebung, ob man Philosophie treiben soll. [illegible] die Behauptung, „das Darbringen von Wasser und Feuer heiße Knechtschaft tragen; [illegible] den Befehlen fügen." Hiebei muß man das [illegible] aufnehmen, auf welchem [illegible] das gerade [illegible]. Eine weitere Entgegnung ergibt sich aus der Betrachtung, daß derselbe Mensch nicht immer das Gleiche thun [illegible], sondern wohl umgekehrt, wie folgendes Enthymem: [illegible] Verbannung [illegible]

*) [illegible] gehört werde. [illegible] verloren gegangenen Rede des [illegible] wel- [illegible] vom Hektor [illegible] ziemlich [illegible]

haben, um [illegible] die [illegible] zu [illegible] [illegible] wollte man lieber bleiben, als kämpfen, das an-
dermal lieber nicht kämpfen, als nicht bleiben. Wieder eine ergibt sich, wenn man sagt, es sey Etwas oder es sey gesche-
hen Dem *) zu Liebe, denn es lieb wäre, wenn es nicht geschähe; wie wenn man z. B. Einem Etwas gäbe, um ihm durch Entziehung wehe zu thun. Weswegen es auch heißt [Unheil.]:

Nicht aus Geneigtheit schickt der Gott verherrlichend
Ein großes Glück zu Manchen, sondern nur auf daß
Sie um so offenbarer Unglück stürzen soll.

So in Antiphons Meleager:

Nicht um ein Ungethüm zu fällen, sondern um
Meleagers Mannheit kundzuthun in Griechenland. **)

So in des Theodectes Ajas, daß Diomedes den Odysseus ***) vorzog, nicht ihm Achtung zu erweisen, sondern um einen Geringeren zur Begleitung zu haben; denn die Möglichkeit ist vorhanden, daß er's darum gethan. Wieder eine Categorie ist dem Redner vor Gericht und bei Berathung gemein-

[illegible]

[illegible] Athenäus citirt [illegible]

*) Z. B. wenn man in Frankreich gesagt hat, der König müsse eine dictatorische Gewalt annehmen, um das Volk vor den Umtrieben der Demagogen sicherzustellen. Man muß hier [illegible] Stellen, in der [illegible] des [illegible] die alte Rhetorik außerhalb der Moral [illegible] Sinne steht.

**) Sind [illegible] durch höhere Fügung zusammenge- [illegible]

***) Als Begleiter des nächtlichen Zuges, Ilias X.

[illegible] für [illegible]. Wie die Beweggründe des Thuns und Lassens in Untersuchung nimmt; denn Das ist es, worauf man, wenn es sich vorfindet, hinarbeiten muß, z. B. ob es der Person oder ihren Freunden möglich, leicht, nützlich, oder ob es den Feinden schädlich und nachtheilig war, oder ob die nachtheilige Folge der Handlung geringer, als diese selbst war. Hieraus nimmt man die Mittel zum Rathen und Widerrathen, wie auch zum Anklagen und Vertheidigen; denn die Gründe wider dienen zur Vertheidigung, und die Gründe für zur Anklage. In dieser Categorie besteht das ganze System des Pamphilus *) und des Callippus. Wieder eine ergibt sich aus Dingen, die, während sie unglaublich sind, doch der vorhandenen Meinung nach geschehen; denn die Meinung wäre nicht vorhanden, wenn nicht die Sache wäre oder nahe wäre. Ja sie muß um so mehr ihre Richtigkeit haben; denn die Voraussetzung faßt entweder Wirkliches oder Wahrscheinliches auf: ist nun der Gegenstand unglaublich und unwahrscheinlich, so wird er wirklich seyn; denn es ist nicht die Wahrscheinlichkeit und Glaubhaftigkeit, warum man so meint. Dergleichen war, was Androcles der Pitheer **) in seiner Rede wider das Gesetz sagte, als man wider seine Behauptung [illegible] die Gesetze bedürfen eines Gesetzes, das sie regelt —

*) [illegible] ein Schüler Platon's, und Lehrer des Apel[illegible] [illegible] über Malerei und Rhetorik. [illegible] der mehrerwähnte Rhetor.

**) [illegible] war, nach Stephanus Byzantinus, [illegible] Demos der [illegible]

[illegible] doch nicht [illegible] es gleich annehmbar erschien; und [illegible] Weltweiser [illegible] lebende Wesen der Sache [illegible] Widerspruch [illegible] wenn es gleich unglaublich war, daß der [illegible] Eine weitere Categorie, die zur Belustigung dient, [illegible] wenn man auf das [illegible] sich widersprechend [illegible] was findet, das nach allen Seiten [illegible] Neigung und Wollen sich widerspricht, nämlich einerseits [illegible] z. B. [illegible] sagt [illegible] ich liebe auch, [illegible] den Dreißig [illegible] verbunden — [illegible] dem Sprechenden. Jener sagt wohl, [illegible] kann aber nicht einen einzigen [illegible] gesagt habe [illegible] dann wieder [illegible] Sprechenden [illegible] Widerspruch zugleich [illegible] keinem Menschen [illegible] ich aber habe sogar Menschen [illegible] Eine [illegible] Categorie ergibt sich, wenn man den Grund [illegible] auffallende Erscheinung [illegible] Menschen und Dingen angibt, welche verdächtig gemacht [illegible] Etwas [illegible] warum [illegible] eingesehen wird, wie zum B. eine Frau, die während mit ihren Söhnen [illegible] ihn zu tragen [illegible] dem Jüngling [illegible] doch der Grund angegeben werden, [illegible] Sohn. [illegible] Ajas [illegible] Odysseus [illegible] Ajas darüber, warum er tapferer als Ajas, doch es nicht

**) [illegible] Kap. 11 [illegible] Sinn finden konnte.

scheine. Wieder eine ist die, von der Angabe des Grundes, wenn dieser vorhanden ist, um zu beweisen, daß Etwas wirklich sey, und wenn derselbe nicht vorhanden, um zu beweisen, daß Etwas nicht ist; denn Grund und Folge sind zugleich da, und ohne Grund wird Nichts. Ein Beispiel ist, was Leodamas zu seiner Vertheidigung vorbrachte, als Thrasybulus *) in der Anklage ihm vorwarf, daß er auf der Schandsäule in der Akropolis angeschrieben gewesen sey, daher aber zur Zeit der Dreißig seinen Namen ausgekratzt habe. Das sey nicht denkbar, sagte er; denn so hätten ja die Dreißig ihm desto mehr vertraut, wenn ein schriftliches Denkmal seiner Verfeindung mit dem Volke da gewesen wäre. Wieder eine Categorie entsteht durch die Betrachtung, ob es möglich war, auf anderem Wege, als auf dem eingeschlagenen, besser zu handeln, Etwas vorzunehmen, oder vorgenommen zu haben, als [illegible] vornimmt, oder vorgenommen hat; denn wenn es sich nicht so verhält, so ist natürlich, daß er es nicht gethan hat; denn Niemand wählt mit Wissen und Willen das Untaugliche. Doch ist dieß Täuschung; denn oft erkennt man erst nachher, wie man's besser anfangen konnte, und vorher sieht man's nicht. Wieder eine ergibt sich, wenn man auf den Widerspruch sieht, der etwa mit einer Handlung verbunden seyn wird, wie Xenophanes den Eleaten, welche ihre Fragen, ob sie der Leukothea **) opfern und sie betrauern sollten, [illegible]

*) Manche glauben, es sey dieß Thrasybulus von Collytos gewesen.

**) [illegible] nicht vom Xenophanes [illegible] Leucos [illegible] den Aegyptiern.

oder nicht, wie dieselbe, wenn sie ihn als Göttin gelten [illegible], nicht zu betrauern, und wenn als Mensch, ihm nicht zu opfern. Wieder eins entsteht, indem man aus begangenen Fehlern Anklage oder Vertheidigung herholt; wie in des [illegible] Medea die Einen sie anklagen, daß sie ihre Kinder getödtet; „sie finden sich ja nirgends." Denn mit der Wegsendung ihrer Kinder hatte Medea gefehlt. Sie dagegen sagt zur Vertheidigung: „sie würde nicht die Kinder, sondern den Jason getödtet haben;" denn „das zu unterlassen wäre ein Fehler gewesen, wenn sie ja das Andere gethan hätte." Diese Gattung und Gestaltung des Enthymema's begreift die ganze Rhetorik des Theodorus. (**) Wieder eins nimmt man vom Namen her, wie Sophocles [illegible]

[illegible]

Dergleichen, wie man bei Lobsprüchen auf Götter thut; wie Conon den Thrasybulus einen Thrasybulus nannte, und [illegible]

*) [illegible] Tragödie [illegible] Philipps, Königs von Macedonien.

**) Theodorus von Byzanz, von Plato im Phädrus und [illegible] erwähnt [illegible]

***) Dieß und das Folgende bei [illegible] ist unübersetzbar [illegible] ein Enthymem zu bilden, wodurch man ein gutes oder schlimmes Licht auf eine Person fallen lassen [illegible] gebraucht [illegible] die Rede ist [illegible] Gegner von seinem Namen gemacht haben, oder wie [illegible] Fohle; Aphrosyne — Unverstand; Pentheus — [illegible].

[illegible] ist [illegible] Thra-
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] Diese, [illegible] Zu-
hörer, mehr in's Auge fallen [illegible]
derlegenden, als beweisenden [illegible]
[illegible] man gleich [illegible]
dadurch, daß sie [illegible] sind, denn da freut man sich
darüber, †) daß man selbst merkt, was kommen will: und
[illegible] so [illegible] bleibt, daß man
sie, sowie sie ausgesprochen [illegible]

[illegible] von [illegible] Thrasy-
machus von Chalcedon [illegible] waren
[illegible] Rhetoren [illegible] Schüler des Gorgias.
[illegible] bekannt.
[illegible] Sokrates
[illegible] Philosoph. II. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] bekannt.
[illegible] Richtigkeit [illegible]
††) Den Zuhörern [illegible]

Vierundzwanzigstes Capitel.

Da es aber seyn kann, daß es Syllogismen gibt, die es wirklich sind, und dann wieder solche, die es nicht sind, wohl aber scheinen, so muß auch das Enthymema bald es wirklich, bald es nicht seyn, sondern so scheinen, weil das Enthymema ein Syllogismus ist. Categorieen der nur scheinbaren Enthymemen sind: einmal die, welche in der Form liegt;*) von dieser ist wieder ein Theil, wie in der Logik, das Verfahren, ohne Schlußfolgerung doch zuletzt in Form einer Folgerung zu sprechen: „es ist demnach nicht Das und Das: also muß es Das und Das seyn." Auch Das erscheint als Enthymema, wenn man in der den Enthymemen eigenen concentrirten und entgegengesetzten Form spricht; denn diese Redeweise ist das Gebiet des Enthymema's [illegible] es ein Enthymema vermöge der Form. Um der Redeweise die Form von Folgerungen zu geben, ist es dienlich, die Hauptstücke vieler Syllogismen anzuführen, die einen, wie er [illegible] für die [illegible] Nähe [illegible] hat er bestellt. Denn das Alles wurde einzeln aus andern Stücken bewiesen; stellt man's aber zusammen, so scheint daraus wie-

*) Das deutsche Wort Form ist leider nicht erschöpfend, und doch, wie wir sehen, das nächste. Die erste Gestalt des nur scheinbaren Enthymema's muß also die seyn, wenn man etwa ein Beyspiel, das an sich keine beweisende Kraft hat, als beweisenden Grund anführt, z. B. wie Epictet irgendwo einige [illegible] Welt sage: die Philosophie ist ein elendes, unnützes Ding; denn Viele, welche als Philosophen gekleidet gehen, sind liederlich. Es ist Form des Enthymema's, aber unrichtig; denn der Grund für eine allgemeine Behauptung sollte beweisend seyn.

der etwas Besonderes hervorzugehen. Wieder ein Enthymema entsteht durch das Verfahren wider die Homonymie, *) wie wenn man sagte, die Maus sey ein achtungswerthes Geschöpf, da von ihr die allerehrwürdigste Weihe herkomme; denn die Mysterien sind die allerehrwürdigste Weihe; oder wenn man zum Lobspruche auf den Hund das Sternbild dieses Namens anzöge, oder den Pan, weil Pindarus sagt: [Fragm. 66 Boeckh.]

> Seliger, der von den Olympiern
> Allfolgender Hund der erhabenen Göttin genannt wird.

oder, weil es das Schimpflichste ist, daß nicht einmal ein Hund **) da sey, so muß es ja ehrenvoll seyn, Hund zu seyn.

*) Homonymen nennt er, wo [illegible] die Benennung [illegible] Wesen [illegible] verschieden ist, so sagt er, es sey ein wirklicher und ein gemalter Mensch, und beide nenne man so; wenn man aber Rechenschaft gebe, wieferne der wirkliche und wieferne der gemalte Mensch ein Animal sey, so werde [illegible] etwas Anderes [illegible] Wenn [illegible] oder Eins vom Andern, so liegt der Grund seines Verfahrens in der Homonymie. Mys, Maus.

**) Der Scholiast, welcher über den Hund nach dem unmittelbar Vorgehenden spricht, gibt durch sein völliges Schweigen über diese Stelle zu erkennen, daß man schon zu seiner Zeit an der Erklärung verzweifelt hat. Als [illegible] kann man sich der Erklärung, indem man den Begriff festhält, den Ar. von der Homonymie gibt. Nach diesem muß also auch in gegenwärtiger Stelle das Wort Hund zweierlei bedeuten, das dem Wesen nach verschieden ist. Nehmen wir nun die zweite Stelle genau: so muß es ja ehrenvoll seyn, Hund zu seyn; so kann hier nur eine

[illegible] wenn man sagt, [illegible] *) [illegible] heißt [illegible]. So wenn man sagt, die Rede sey das [illegible] rechtschaf[illegible] nicht [illegible] sondern der Rede werth **) [illegible] der Ausdruck der Rede [illegible] wird nicht nur in eigentlichem Sinne gebraucht. [illegible] Categorie entsteht, wenn man Getrenntes in Verbindung bringt, oder Zusammenhängendes getrennt. Denn so scheint die Sache oft noch dieselbe zu seyn, während sie es in vielen Fällen nicht

Bedeutung des Wortes gemeint seyn, die bildliche: Schamlosigkeit, Verworfenheit. Ist diese der zweiten Stelle zugewiesen, so muß Hund in der ersten (die wörtlich heißt: nullum esse canem, turpissimum est) nothwendigerweise das Thier Hund bedeuten; sonst könnte dieses Beispiel nicht unter die stehen, welche vermöge der Homonyme gebildet werden. Und daß nur das Thier Hund, nicht etwa ein Werkzeug oder sonst etwas nach ihm Benanntes gemeint sey, ergibt sich aus dem turpissimum est. Ist das Thier Hund im ersten Theile gemeint, so kann der Sinn nicht seyn: wenn es das Schimpflichste ist, auch nicht einmal Hund zu seyn — (selbst wenn die Sprache das zugäbe); denn da wäre Hund gleich wieder im bildlichen Sinne genommen. So bleibt das Wahrscheinlichste: Das, daß auch nicht ein einziger Hund, kein lebendes Wesen irgendwo ist, oder aushält. Hiermit ist allerdings die Stelle noch nicht aufgeklärt.

*) Eigentlich der mittheiligste, ein Wort, das ich bei einem Theologen des vorigen Jahrhunderts finde.

**) Eigentlich der gemeinschaftliche, entweder als Gott des Verkehrs, oder als der, welcher in der Oberwelt und in der Unterwelt einheimisch ist.

***) Der Rede werth bedeutet, auf Menschen angewandt, im Gr. bedeutend, achtungswerth.

ist; und so muss man's auch die eine oder die andere Weise machen, je nachdem es anwendbar ist. Dahin ist das Euthydemische Redekunststück, z. B. daß er müsse wissen, daß im Piräeus ein Kriegsschiff sey, denn er wisse ja Alles *); und von dem, welcher die Buchstaben kennt, er wisse das Gedicht; denn das Gedicht sey ein und dasselbe. Und wenn man sagt, da es doppelt so stark schädlich sey, so sey's auch einfach nicht gesund; denn es sey absurd, daß ein gutes Zwei ein schlimmes Eins seyn sollte. So ist's widerlegend, in folgender Form aber beweisend: „denn ein gutes Eins kann nicht ein schlimmes Zwei seyn." Es ist aber die ganze Categorie Trugschluß. Ferner, des Polycrates **) Ausspruch über Thra-

*) Das Kunststück besteht darin, daß, wenn einer in Bezug auf eine bestimmte, aber nur gedachte, nicht ausdrücklich benannte Sache gesagt hat, er wisse Alles, man ihm das Wort so verdreht, als ob er unter dem Alles ein wirkliches allgemeines Alles sich denke, und sich zuschreibe, wirklich Alles zu wissen. Daß Aristoteles hier das schlechte Kunststück nur unvollständig anführt, hat seinen Grund darin, daß er seine früheren Schriften als bekannt voraussetzt. Er läßt also hier Das weg, was er Soph. Elench. II, 3, p. 52 Sylb. gesagt hat.

**) Der Redner Polycrates machte eine Lobrede auf Thrasybulus, worin er darthat, daß er dreißig Tyrannen getödtet habe, nämlich zu der Zeit einen, dann wieder einen u. s. f. und endlich gleichsam die Summe und den Schluß zog: so hat er denn also dreißig Tyrannen getödtet. Schol. Er ist so wenig bekannt, daß er in der Geschichte der Griech. Literatur von Schöll nicht einmal genannt wird. Das Weglassen des Artikels bei dreißig bezeichnet schon die Art des Lobs: Polycrates gab es so, wie wenn die drei-

sybulus, er habe dreißig Tyrannen gestürzt; denn er nimmt damit zusammen. Oder, was im Orestes des Theodektes vorkommt, wobei die Trennung wirksam ist:

Ist es auch Recht, daß, die den Gatten tödtet, stirbt?

nämlich, daß sie sterbe;

Und daß den Tod des Vaters rächt der Sohn? *)

und Das sey nun eben geschehen. Denn wenn er's zusammennimmt, ist's vielleicht nicht mehr recht. Auch die Auslassung mag diese Wirkung thun; denn es wird weggelassen, von Wem? Eine andere Categorie ist, wenn man durch Anrufung leidenschaftlicher Empfindung positiv oder negativ einwirkt. Dieß geschieht, wenn man, ohne bewiesen zu haben, daß Wer Etwas gethan, die Sache vergrößert; denn so bewirkt man einen Schein der Sache, entweder den, daß er's nicht gethan, wenn der Angeschuldigte **) es vergrößert, oder den, daß er's gethan, wenn der Beschuldigende in Zorn geräth. ***) Hiernach ist's ein Enthymema; denn der Zuhörer macht den falschen Schluß, der Andere habe es gethan oder nicht gethan, ohne vorgängigen Beweis. Wieder eine Categorie ergibt sich aus dem Merkmale; denn auch Dieses gibt keinen wirklichen Schluß: wie wenn man sagte, die

sie ja einzeln zu bekämpfen gewesen wären und jeder seine Heeresmacht um sich gehabt hätte, während die dreißig Tyrannen, welche gemeint sind, doch nur eine Partie waren, deren Glieder mit einander standen und fielen.

*) D. i. wenn er auf einmal sagt: Orestes hat mit Recht die Mutter getödtet.

**) D. h. selbst.

***) Weil im Zorne Wahrheit zu seyn scheint.

Liebhaber seyen dem Staate nützlich; denn die Liebe des Harmodius und Aristogeiton habe den Tyrannen Hipparchus gestürzt. So auch, wenn man sagte, Dionysius sey ein Dieb; denn er sey bösartig. Auch Das gibt keinen Schluß; denn nicht jeder Bösartige ist ein Dieb, wohl aber ist jeder Dieb bösartig. Wieder eine nimmt man von Umständen, wie Polycrates seinen Ausspruch über die Mäuse, *) „weil sie die Sehnen abgenagt und dadurch Hülfe geschafft haben." Oder wenn man sagte, zum Mahle geladen zu werden sey das Ehrenvollste; denn Achilles habe auf Tenedos den Achäern darum gezürnt, weil er nicht geladen worden. Er zürnte wegen der Beschimpfung und der Umstand der Beschimpfung lag in dem Nichtgeladenwerden. Wieder eine Categorie gibt Das, was einer Sache anhängt, dergleichen ist im Alexander [Paris] **), wenn es heißt, „er sey von großer Sinnesart gewesen; denn er habe sich von der Gesellschaft losgesagt und auf dem Ida für sich gelebt." Denn weil die Menschen von großer Sinnesart es so machen, so erscheint auch dieser als Mann von großer Sinnesart. So wenn man sagt: „er putzt sich und ist ein Nachtschwärmer, also ein Hurer; denn die Hurer machen's so." Aehnlich wäre, wenn man sagte, ***) „bei Festen singen und tanzen die Bettler; Verbannte dürfen wohnen, wo sie nur wollen;" denn weil sich Das bei

*) Vergl. Herod. II, 141.

**) S. oben.

***) Nämlich zum Beweise, daß das glückliche Menschen seyen. Daß dergleichen Redekunststücke ohne alle Wahrheit wirklich gemacht wurden, s. Isocr. Lob der Helena 6.

Denen findet, welche glücklich zu seyn scheinen, so könnten auch Die glücklich scheinen, bei welchen sich Das findet. Das Wie macht hier den Unterschied; darum gehört es auch zur Classe der Auslassung. Wieder eine Categorie gibt Das, was nicht Grund ist, als Grund aufgeführt, wie z. B. daß Etwas zu gleicher Zeit oder darauf geschehen ist; denn man nimmt das darauf als darum und besonders im Capitel der Staatsverwaltung, wie Demades die Staatsverwaltung des Demosthenes als Quelle alles Uebels hinstellte; denn nach ihr kam der Krieg. Wieder eine ergibt sich durch Auslassung des Wann und Wie, z. B. wenn man sagt, „Alexander habe mit Recht Helena zu sich genommen, denn ihr Vater habe ihm die Wahl gelassen.“ Denn natürlich war das nicht immer, sondern für's erstemal; weil des Vaters Macht nur so weit geht. Oder wenn man sagt, „einen Freien zu schlagen sey Mißhandlung“; denn Das ist's nicht jedenfalls, sondern nur, wenn man der Erste in der Gewaltthätigkeit ist. Ferner, wie bei'm Disputirlichen*) dadurch, daß Manches schlechthin und wieder nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise so ist, ein scheinbarer Syllogismus entsteht (dergleichen unter den Aufgaben der Logik ist, „daß das Nichtseyende sey, denn das Nichtseyende sey ja als Nichtseyendes“ und „daß das Unbekannte Gegenstand des Wissens; denn daß das Unbekannte unbekannt sey, sey ja Gegenstand des Wissens“), so gibt es auch in der Rhe-

*) Es ist möglich, daß er eine Stelle seiner Soph. El. meint, I, 3, welche auf jeden Fall zur ausführlicheren Erklärung der gegenwärtigen beizuziehen wäre, und daß daher übersetzt werden sollte: „wie in der Anleitung zum Disputiren dargethan ist.“

torik ein scheinbares Enthymema durch Das, was nicht an sich, sondern nur in gewisser Beziehung wahrscheinlich ist. Es ist aber das nie allgemein, wie Agathon *) auch sagt:

„Wahrscheinlich möchte leichtlich Einem Dieses seyn,
„Daß vieles nicht Wahrscheinliche den Menschen trifft.

Denn es ist ja wider das Wahrscheinliche, so daß auch Das, was wider die Wahrscheinlichkeit ist, Wahrscheinlichkeit hat. Doch wie im Wortfechtenden Disputiren das Weglassen des Worin, Inwiefern, Wie die Falle ausmacht, so auch hier, daß die Sache nicht an sich gegen die Wahrscheinlichkeit, sondern gegen eine gewisse Wahrscheinlichkeit ist. Aus dieser Kategorie ist des Korax **) System der Redekunst gebildet: „entweder paßt auf ihn die Beschuldigung nicht, weil er schwach ist und darum meidet er Mißhandlung; denn Das ist ja nicht wahrscheinlich; oder sie paßt auf ihn, weil er stark ist ***); denn es ist nicht wahrscheinlich, †) eben weil es wahrscheinlich seyn müßte." So ist's auch mit dem Uebrigen; die Beschuldigung muß entweder passen oder nicht passen. Beides erscheint als wahrscheinlich; das Eine davon ist es nun wirklich, das Andere aber nicht an sich, sondern nur, wie schon oben gesagt ist; und Dieß heißt, aus der

*) Aus einem verloren gegangenen Stücke dieses Lust- und Trauerspieldichters, der ein Zeitgenosse und Freund des Socrates und Euripides war.

**) Korax und Tisias, zwei Sicilianer, der letztere Lehrer des Lysias und Isocrates, haben zuerst eine Theorie der Rhetorik geschrieben. Cic. vom Redner, I, 20. Brut. 12.

***) Und dann werdet er die Sache auch, ist vor dem Nachfolgenden hinzuzudenken.

†) D. h. daß er's gewagt hätte.

schlechten Sache eine gute machen. Von dieser Seite aus nahmen die Leute des Protagoras Lehre *) mit gerechtem Unwillen auf; denn es ist Lüge, und keine wirkliche, sondern nur scheinbare Wahrscheinlichkeit, und nur in wissenschaftlichen Systemen der Rede- und Disputirkunst gegründet. So viel von den Enthymemen, wirklichen und scheinbaren.

Fünf und zwanzigstes Capitel.

Nach dem Bisherigen müssen wir von den Arten der Beweisentkräftung sprechen. Man kann entkräften, entweder durch Gegenschluß oder durch Anführung einer Instanz. Der Gegenschluß läßt sich, wie natürlich, aus denselben Categorieen bilden: denn die Schlüsse entstehen aus Dem, was offenbar ist; und Vieles, was offenbar scheint, steht einander entgegengesetzt. Instanzen **) werden, wie in der Topik, auf viererlei Weise gemacht: entweder aus dem Gegenstande selbst, oder aus einem ähnlichen, oder aus dem Entgegengesetzten, oder aus einer vorhandenen Entscheidung. Aus dem Gegenstande selbst verstehe ich so: wenn ein Enthymema über die Liebe behauptete, sie sey etwas Achtungswerthes, so wäre die Instanz gedoppelter Art, indem man entweder allgemein sagte, jedes Bedürfniß sey ein Mangel, oder in's Einzelne gehend: man würde nicht von caunischer ***) Liebe sprechen, wenn es nicht auch eine verwerfliche gäbe. Aus dem Entgegengesetzten wird die In-

*) Vergl. Cic. Brut. Cap. 8.
**) Ueber die Instanz an sich, Analyt. II, 26.
***) Die geschichtliche Erklärung des Ausdrucks Ovids Metam. IX, 452 sq.

stanz gebildet; z. B. wenn ein Enthymema hieße, der brave Mann thue allen seinen Freunden wohl; so würde man sagen, auch der schlechte Mann thut ihnen nicht Wohl. Aus dem Aehnlichen, wenn z. B. das Enthymema hieße, schlecht behandelte Leute hassen immer; Antwort: auch gut behandelte lieben nicht immer. Vorhandene Entscheidungen müssen sich von geachteten Männern herschreiben, wie wenn man z. B. das Enthymema aufstellte, den Trunkenen müsse man verzeihen, weil sie von ihren Uebertretungen Nichts wissen; Instanz: also verdient Pittacus kein Lob; sonst hätte er nicht auf Uebertretungen, in der Trunkenheit geschehen, größere Strafe gesetzt. Da nun die Enthymemen aus vier Categorieen gebildet werden, und diese vier sind: Wahrscheinlichkeit, Beispiel, Beweisstück, Merkmal; und da die aus Demjenigen, was für gewöhnlich so ist oder scheint, gebildeten Enthymemen die aus der Wahrscheinlichkeit gefolgerten sind; die durch Induction aber, durch Aehnlichkeit (entweder eine oder mehrere *)) gebildeten, wenn man den allgemeinen Satz aufgestellt hat, und nun einzelne Fälle zur Deduction beibringt, die Enthymemen des Beispiels sind; sodann die aus dem Wesentlichen und Wirklichen gebildeten die des Beweisstückes; und die aus allgemeiner oder theilweise vorhandener oder nicht vorhandener Beschaffenheit gebildeten die der Merkmale sind; das Wahrscheinliche aber nichts immer so Vorhandenes, sondern nur die Erscheinung ist, wie sie sich im Durchschnitte findet: so sieht man, daß man dergleichen Enthymemen jederzeit durch Aufstellung ei-

*) Aehnlichkeiten.

von Gegnern entkräften kann. Was als Entkräftung erscheint, ist nicht immer wirklich. Denn wer eine Instanz beibringt, entkräftet nicht mit dem Grunde, daß Etwas nicht wahrscheinlich, sondern mit dem, daß es nicht nothwendig sey. Darum kann man auch immer bei der Vertheidigung eher, als bei der Anklage, sich im Vortheile erhalten, nämlich durch solch einen Trugschluß. Denn indem der Ankläger seine Beweisführung durch Wahrscheinlichkeiten macht, und es nicht einerlei ist, ob man durch Darlegung der Nichtwahrscheinlichkeit, oder durch die der Nichtnothwendigkeit entkräftet, so bietet Das, was als Erscheinung in den meisten Fällen vorgeführt wird, immer eine Instanz dar: sonst wäre es nicht wahrscheinlich, sondern immer und nothwendig, und der Richter meint, wenn auf solchem Wege entkräftet wurde, entweder, es sey nicht wahrscheinlich, oder eigne sich nicht für ihn zur Entscheidung, in Folge eines Trugschlusses, wie gesagt. Denn nicht allein nach dem Nothwendigen, sondern auch nach dem Wahrscheinlichen muß er entscheiden; denn das heißt nach bestem Wissen entscheiden: darum genügt's nicht, wenn Einer damit entkräftet, daß es nicht nothwendig sey, sondern es muß damit geschehen, daß es nicht wahrscheinlich sey. Dieß wird der Fall seyn, wenn die Instanz die meisten Fälle mehr für sich hat. Dieß kann in gedoppelter Weise Statt finden, entweder nach der Zeit, oder nach den Umständen; am Nachdrücklichsten ist's, wenn nach Beidem; denn wenn's in mehr Fällen so ist, so ist die Wahrscheinlichkeit mehr auf dieser Seite. Auch die Merkmale, und die nach einem Merkmale gebildeten Enthymemen, selbst wenn sie Wirklichkeit haben, werden

entkräften, wie oben schon gesagt ist, [illegible] Merk-
mal [illegible] [illegible] Gegen [illegible] dieselben Entkräftungen, wie gegen [illegible]. Denn wenn wir Etwas [illegible] haben, [illegible] ist, [illegible] nothwendig, oder weil [illegible] die Sache [illegible] mehr [illegible] [illegible] Vorhandene Fall nicht gleich oder nicht in gleicher Art eingetreten ist, oder doch irgend welchen Unterschied darbietet. [illegible] aber aus [illegible] gebildete Enthymeme wird man von Seiten ihrer Unrichtigkeit zur Folgerung nicht entkräften können. Das ersieht man aus den analytischen Büchern. [illegible] zu zeigen, daß, was gesagt wird, nicht [illegible] Statt findet, ist aber nicht, daß es wirklich [illegible] Beweis [illegible] vorhanden ist; [illegible] hieraus Etwas, das nicht zu entkräften ist; denn da ist nunmehr Alles durch Beweisführung offenbar.

Das Vergrößern und Verringern ist kein Element zu einem Enthymema; denn Element und Categorie nehme ich als dasselbe. Denn Element und Categorie ist Das, worauf viele Enthymemen sich gründen. Das Vergrößern und Verringern aber ist Bildung von Enthymemen zum Zwecke des Beweises, daß Etwas groß oder klein, ebenso, wie, daß Etwas gut oder übel, gerecht oder ungerecht und so irgendwas von andern Beschaffenheiten sey. Das sind aber lauter Materien,

worüber die Syllogismen und die Enthymemen gebildet werden: weßhalb, wenn nicht jedes Einzelne davon eine Categorie zu einem Enthymema ist, auch das Vergrößern und Verringern keine solche ist. Ebenso sind die Deductionen zur Entkräftung keine andere Art von Enthymemen, als die der positiven Darlegung. Denn man sieht, daß Der entkräftet, welcher entweder beweist, oder eine Instanz beibringt. Hiermit führt man einen Gegenbeweis von dem Gegenüberstehenden: z. B. wenn Einer gezeigt hat, daß Etwas geschehen ist, so zeigt der Andere, es sey nicht geschehen; und wenn Einer gezeigt hat, daß Etwas nicht geschehen ist, so zeigt der Andere, es sey geschehen. Daher ist hier kein Unterschied; denn beide Theile verfahren auf gleiche Weise, indem sie Enthymemen darüber beibringen, daß Etwas ist, oder nicht ist. Die Instanz aber ist kein Enthymema, sondern wie in der Topik dargelegt wird, das Aussprechen einer Vorstellung, aus welcher sich ergeben soll, daß keine Schlußfolgerung gemacht worden, oder daß der Andere eine Unwahrheit aufgestellt hat. So viel von Beispielen, Gnomen, Enthymemen und überhaupt von der Wirkung auf die Ansichten, woher wir Vorrath dazu holen, und wie wir sie entkräften sollen. Noch haben wir über Styl und Anordnung zu sprechen.

Erstes Capitel.

Dreierlei ist's, worüber in Ansehung der Rede Anweisung gegeben werden muß, einmal: woher man die Ueberzeugungsmittel holt; zweitens: über die Sprache; drittens: wie man die Theile der Rede ordnen soll. Von den Ueberzeugungsmitteln ist nun gehandelt, und aus wie vielen Theilen sie bestehen, daß es deren drei sind, und welcher Art diese sind, und warum nur gerade so viele; denn die Ueberzeugung tritt bei Allen dadurch ein, daß entweder die Entscheidenden selbst in eine gewisse Seelenstimmung versetzt worden sind, oder daß sie den Sprechenden für einen Mann von gewisser Art ansehen, oder daß die Sache bewiesen worden ist. Auch die Enthymemen sind abgehandelt, woher man sich deren Vorrath schaffen soll; denn es gibt theils Arten, theils Categorieen derselben. Nun haben wir der Ordnung nach von der Sprache zu reden. Denn es genügt nicht zu haben, Was man sagen soll, sondern man muß auch wissen, wie man's sagen soll, und trägt viel bei zu der Art, wie die Rede aufgenommen wird. Als Erstes wurde dem natürlichen Gange nach Das aufgesucht, was das Erste ist, nämlich was Das sey, wodurch die Sachen selbst glaubhaft werden. Nun ist das Zweite, daß

man [illegible] der Rede anwende; das Dritte dabei, was den größten Einfluß hat, und noch nicht berührt ist, der Vortrag.*) Denn selbst bei Tragödien und Rhapsodien ist er erst spät angewandt worden, indem anfänglich die Dichter selbst ihre Tragödien aufführten. Nun sieht man, daß die Rhetorik ein gleiches Bedürfniß hat, wie die Poesie, worüber Männer von andrem Range Anleitung gegeben haben, und unter denselben Glaukon von Teos.**) Die Kunst des Vortrags wohnt in der Stimme, wie man sie für jeden Affekt gebrauchen müsse: wann stark, wann schwach, wann mittelmäßig; ferner wie die Tonarten, z. B. hohe, tiefe, mittlere Töne erforderlich, welcher Rhythmus für jedes Ding. Denn dreierlei ist's, worauf man sieht: Stärke, Harmonie, Rhythmus. Solche Männer tragen fast gewöhnlich im Kampfe den Preis davon; und gleichwie jetzt der Schauspieler mehr gilt, als der Dichter, so ist es auch bei den Kämpfen der Staatsberedsamkeit wegen des gesunkenen Zustandes der Staaten. Indessen gibt es darüber noch kein System, da auch die Behandlung der Sprachkunst spät zum Vorschein kam. Und, recht aufgefaßt, scheint es eine Sache von gemeiner Art. Da aber die ganze rhetorische Anleitung dem Scheine zugewandt ist, so muß man hierfür nicht, als für eine rechtmäßige, sondern als für eine nothwendige Sache, Sorge tragen. Denn es dürfte wohl dem Rechte nach die Rede nicht weiter hinaus streben, als weder wehe noch wohl zu thun; denn das

*) Vortrag des Redners, mit Inbegriff der ganzen Action, hat im Griech. dasselbe Wort, welches theatralische Darstellung bedeutet.

**) Vergl. Aristot. Poetik, Cap. 25.

Recht will, daß man seinen Streit durch die Sachen selbst führe; und daher ist das Uebrige, was über die Beweise hinaus liegt, überflüssig. Aber dennoch vermag es viel, wie gesagt, wegen des schlechten Zustands der Zuhörer.

Die Anforderung des Styls hat einen geringen Grad von Nothwendigkeit in jedem Lehrfache; denn es macht für die Erklärung der Sachen Etwas aus, daß man so oder so spricht, jedoch nicht so gar viel *); sondern all das ist Werk der Einbildungskraft und auf den Zuhörer berechnet: darum lehrt man nie Geometrie in solcher Form. Kommt nun einmal solche Anleitung **), so wird sie gleiche Wirkung mit der Schauspielkunst haben. Einen Anfang haben wohl Einige damit gemacht, wie Thrasymachus in seinen Mitleidserregungen. ***) Auch ist es natürlich und weniger Sache der Kunst, Etwas zu agiren; wogegen die Bemühung um den Styl Sache der Kunst ist. Darum wird denen, welche dieß vermögen, ebenfalls der Vorzug gegeben, wie den Rednern in der Kunst des Vortrags; denn die Reden, welche geschrieben werden, haben ihre Stärke mehr im Style, als in den Gedanken. Den ersten Anstoß gaben, wie es natürlich war, die Dichter; denn die Wörter sind Nachahmungen, und von allen Theilen unsers Wesens hat die Stimme das größte Talent zur Nachahmung: daher denn die Künste, die der Rhapsoden, die Schauspielkunst und noch andere sich ausbildeten. Und da die Dichter

*) D. h. in andern Fächern, z. B. im wissenschaftlichen Unterrichte nicht so gar viel, als hier, in der Rede.

**) Erscheint einmal ein erschöpfendes Werk über diesen Gegenstand.

***) Miserationes wie es Cicero übersetzt. Es ist Thras. v. Chalcedon gemeint.

bei unbedeutendem Gehalte solches Ansehen durch den Styl zu erwerben schienen, so wurde der Styl anfangs dichterisch, wie der des Gorgias. Und auch jezt noch meint der Ungebildete allermeist, solche Redner sprechen am schönsten. Dem aber ist nicht so, sondern der Styl der Rede und der Dichtung ist verschieden. Dieß zeigt sich in der Wirklichkeit. Denn selbst die Verfasser von Tragödien machen davon *) nicht mehr denselben Gebrauch; sondern so wie sie von den Tetrametern zum jambischen Maaße übergegangen sind, weil dieses Maaß unter den übrigen sich der gewöhnlichen Rede am Meisten nähert: so haben sie auch diejenigen Wörter aufgegeben, welche gegen den Gebrauch sind, und Was den Alten als Zierde diente und den hexametrischen Dichtern noch so dient, haben sie aufgegeben. Darum ist's lächerlich Die nachzuahmen, welche selbst jene Art und Weise verlassen haben. Hieraus ist ersichtlich, daß wir nicht Alles, was über den Styl zu sagen ist, zu erörtern haben, sondern nur, was Den angeht, welchen wir meinen. Ueber den andern ist in der Poetik gehandelt worden.

Zweites Capitel.

Lassen wir diese Betrachtung geschlossen seyn, und nehmen wir als das Wesen des guten Styls an, daß er deutlich sey (Was man daran merkt, daß, wenn ein Vortrag nicht die Sache klar macht, er seine Wirkung nicht thun wird), daß er nicht niedrig und nicht übertrieben, sondern anständig sey; denn der dichterische Styl ist vielleicht nicht niedrig, aber

*) Vom alten dichterischen Sprachschatze, wie er noch bei Aeschylus ist.

für die Rede nicht anständig. Unter den Nenn- und Zeitwörtern machen die des allgemeinen Gebrauches die Rede deutlich; dagegen entfernt von Niedrigkeit und schmuckreich die andern Wörter, welche in der Poetik *) bezeichnet worden sind. Denn die andere Einkleidung macht, daß er würdiger erscheint; denn wie es den Menschen mit Fremden und Mitbürgern, so geht es ihnen mit dem Styl. Man muß daher der Volkssprache etwas Fremdartiges geben; denn die Sprache der Fremde weckt Verwunderung, und Was diese erregt, ist angenehm. In Versen nun macht Das viel aus, und paßt auch (denn die Sachen und die Personen, welche da vorkommen, stehen entfernter); dagegen in Prosa viel seltener; denn der Stoff ist geringerer Art. Denn auch da würde es ganz unanständig herauskommen, wenn ein Sclave oder ein ganz junger Mensch schöne Redensarten machte, oder einer über gar zu unbedeutende Dinge; sondern selbst auf diesem Gebiete ist das Anständige ein Einziehen und Ausdehnen. Darum muß man Das unvermerkt thun, und die Rede nicht als gemacht, sondern als natürlich erscheinen lassen; denn Dieses ist glaubenerweckend, Jenes aber das Gegentheil; weil man wie gegen einen lauernden Feind Verdacht faßt, wie gegen den gemischten Wein, und weil es geht, wie bei des Theodorus Stimme gegenüber von den andern Schauspielern; **) denn die seinige erschien als Stimme Dessen, der sprach, und die der andern als entlehnte. Man verdeckt gut, wenn man aus der Volkssprache auswählt und verbindet,

*) Cap. 22.

**) Vergl. Aristot. Politik, 7, 17. und Plutarch über den Ruhm der Athener Cap. 10.

Was Euripides thut, und zuerst gezeigt hat. Da es Nennwörter und Zeitwörter sind, aus welchen die Rede sich bildet, und die Nennwörter diejenigen Arten haben, welche sämmtlich in der Poetik betrachtet worden sind; so muß man unter diesen die fremdartigen, zusammengesetzten und neugebildeten wenig und bei seltenen Fällen gebrauchen; wo man's soll, davon unten; und der Grund ist schon angegeben; weil es nämlich über die Gränze des Anständigen hinaus umkleidet. Die Sprache des gewöhnlichen Gebrauches, der eigentliche und uneigentliche Ausdruck taugen allein zum prosaischen Style. Ein Merkmal hiervon ist, daß es Das allein ist, dessen sich Alle bedienen; denn Alle sprechen in uneigentlichen, eigentlichen und gemeinüblichen *) Ausdrücken. Man sieht also, daß, wenn man das recht angreift, das Fremdartige

*) Das Wort κύριον [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Jenem [illegible] Diesem [illegible]

[illegible] hier, [illegible] dabei [illegible]

und der eine Gegensatz, der gegen μεταφορά dadurch gegeben ist, so weiß ich κύριος nicht anders zu übersetzen, als durch gemeinüblich. In der Hauptstelle Poet. 21, 4 kommt die Unterscheidung zwischen κύριος und οἰκεῖος gar nicht vor, und überhaupt meines Wissens nicht in der Poetik. Man kann daher annehmen, daß er dort dem κύριος zugleich den Begriff von οἰκεῖος beilegt. Auch hier, Rh. 3, 2, 7 spricht er nur von κυρίοις. Da er aber §6 zweimal κύρ. und οἰκ. als besondere Gattungen aufführt, so müssen wir es wohl auch besonders übersetzen.

sich finden wird, und man doch unentdeckt bleiben kann, *) und sich deutlich machen wird: und das fanden wir als Wesen der guten Rede. Unter den Nennwörtern taugen dem Sophisten die Homonymen; **) denn damit macht er seine Streiche; und dem Dichter die Synonymen. Gemeinübliche Wörter, die zugleich synonym sind, nenne ich z. B. *wandern* und *gehen*: beide sind gemeinüblich und unter sich synonym. Was nun jedes im Einzelnen ist, und wie vielerlei Arten des uneigentlichen Ausdrucks und daß eben Dieses, nämlich der uneigentliche Ausdruck in Poesie und Prosa am Meisten wirkt, ist, wie gesagt, in der Poetik dargelegt. In Prosa jedoch muß man sich damit um so mehr Mühe geben, als derselben weniger äußere Mittel zu Gebote stehen, als den Versen. Sowohl Deutlichkeit als Annehmlichkeit und Neuheit findet sich am Meisten im uneigentlichen Ausdrucke, und anderswoher kann man sie nicht holen. Man muß aber auch die Beiwörter in Uebereinstimmung mit dem uneigentlichen Ausdrucke bringen. Dieß wird dadurch geschehen, daß man *dem Gegenstand gemäß* spricht. Wo nicht, so erscheint es unanständig, weil Entgegengesetztes zusammengestellt am sichtbarsten wird. Vielmehr muß man darauf merken, was dem Greisen paßt, wenn dem Jüngling ein Purpurkleid ansteht; denn nicht dasselbe Kleid paßt ihm. Wenn man als *schön* darstellen will, muß man den uneigentlichen Ausdruck von dem edleren Gegenstand in derselben Classe hernehmen;

*) In Hinsicht auf Künstlichkeit und Absichtlichkeit in der Wahl der Ausdrücke.

**) Wie Soph. El. I, 3 dargethan wird.

will man aber herabsetzen, vom Geringeren. Ich meine z. B. so: da es Gegensätze in derselben Classe von Begriffen sind, wenn man sagt, der Bettler bitte, und der Bittende bettle, weil beides Ausdrücke des Begehrens sind, so kann man damit das Angegebene machen: *) wie auch Iphicrates den Callias nicht Daduchos, sondern Metragyrtes nannte, wogegen Jener ihn einen Profanen hieß; sonst würde er ihn (Daduchos) nicht Metragyrtes nennen. Denn beides bezeichnet einen Geschäftigen bei der Gottheit; aber das Eine ist ehrenvoll, das Andere schimpflich. So nennt man gewisse Leute Dionysosschmeichler, ***) und sie selbst nennen sich Künstler: beides sind uneigentliche Ausdrücke, der eine zur Verunehrung, der andere zum Gegentheile. So nennen sich

*) Wenn man den [illegible] hört, und einen Bittenden [illegible].

**) Daduchos, Fackelträger, einer von den Oberpriestern der Ceres. Creuzer IV, 483 sq. Er war [illegible] der Sonne, und die Gemeinde der Initiirten [illegible] die Welt vor. Ders. III, 447. Metragyrtes, Bettelpriester. Diese Metragyrten werden in der Griechischen Comödie unter den Auswürfen der Menschheit sehr charakteristisch aufgeführt. Ders. II, 44.

***) Wahrscheinlich der Name, den die öffentliche Mißachtung ihnen gab, weil sie sich zu dem Gotte Dionysos, an dessen Festen sie [illegible] zu verbreiten gab, so verhielten, wie die [illegible] Schmeichler zu den Reichen und Vornehmen, von denen sie gefüttert wurden. In den Lexicographen finde ich Nichts über diesen Namen, und eben so wenig etwas Erklärendes bei den Scholiasten. Daß die Schauspieler dionysische Künstler hießen, ohne Zweifel da, wo man in Ehren von ihnen sprechen wollte, entnimmt Creuzer III, 450 Anm. aus Plutarch.

die Räuber heutzutage Sammler. Daher kann man sagen, der Verbrecher fehle, und der Fehlende begehe ein Verbrechen; und von einem Diebe: er habe genommen, und er habe geplündert. Aber, wie des Euripides Telephus sagt:

Ruder beherrschen und in Mysien gelandet *)

ist unanständig, weil das Beherrschen zu viel für die Sache ist, wodurch das Unbemerkte **) entgeht. Ein Fehler liegt auch in den Verbindungen ***), wenn sie nicht Etwas, das angenehm zu hören ist, bedeuten; wie z. B. Dionysius der Eherne, in seinen Elegieen die Poesie Calli-

*) Der Scholiast hat κώπης, und gibt sich Mühe, außer dem ἀνάσσειν, das zu tadeln Aristot. selbst anleitet, auch in ἀποβάς etwas Besonderes zu finden, indem er in diesen Worten nicht einen Senarius, dessen zweiter Theil nur zufällig von A. zugegeben ist, sondern zweierlei Beispiele zu erkennen glaubt, deren erstes im Beherrschen, das zweite im gelandet das getadelte Wort enthalte. Matthiä Eurip. IX. p. 344 hat den Vers mit einer richtigen Conjectur, wozu übrigens der Scholiast nicht die Hand bietet.

**) Im Schmucke.

***) Nach Andern Sylben. Der Scholiast meint, die Härte der Consonanten in κραυγή sey es, welche A. tadelt. Aber warum sollte dann A. Καλλιόπης dazu gesetzt haben, wodurch das Beispiel nothwendig ein Beispiel für etwas Anderes, nämlich für Das, was obige Uebersetzung ausdrückt, werden mußte? κραυγὴ κόρακος wird A. gewiß nicht tadeln; aber Geschrei gehört nicht für die Muse; daß es also Muse und Schrei zusammennimmt, wird getadelt.

pens Schrei nennt, weil beides hörbar sey. *) Schlecht wird der uneigentliche Ausdruck durch Worte, die keine Vorstellung geben. Außerdem muß man nicht von Weitem her, sondern von Verwandtem und Gleichartigem das, was keinen Namen hat, durch Uebertragung bezeichnen, wo gleich mit dem Aussprechen die Verwandtschaft klar wird, wie in dem bekannten Räthsel:

Einen sah ich mit Feu'r Metall anschmieden dem Andern.

Denn was dem geschah, wird nicht genannt. Es ist aber Beides **) ein gewisses Hinzuthun; wenigstens das Anschmieden nannte er das Ansetzen des Schröpfkopfes. Ueberhaupt kann man passende uneigentliche Ausdrücke aus gut gefaßten Räthseln entnehmen; denn der uneigentliche Ausdruck gibt ein Räthsel auf, so daß man daraus sieht, daß er gut gebildet ist. Ferner muß man sie vom Schönen herholen. Die Schönheit eines Wortes besteht theils, wie Lycimnius ***) sagt, in seinem Klange oder in seiner Bedeutung, und so auch die Häßlichkeit; theils in einem Dritten, welches die Behauptung der Sophisten entkräftet. Denn es ist nicht so, wie Bryson †) sagte, daß man niemals häßlich spreche,

*) Dionysius war ein Rhetor und Dichter. Den Beinamen „der Eherne" erhielt er, weil er den Athenern gerathen, sich eherner Münzen zu bedienen. Die Worte: „weil beides hörbar sey" sind nicht recht verständlich. Buhle vermuthet eine Lücke ohne genügenden Grund.

**) Nämlich das Metall (Schröpfkopf) und das Anschmieden (Ansetzen).

***) Ein Freund des Gorgias von Leontium. Dionys. v. Halic. de Lysia cap. [illegible]

†) Unbekannt.

soferne man dieselbe Sache so und so anstatt so ausdrückt. Das ist Unwahrheit; denn das Eine ist gemeinüblicher, als das Andere, ist bezeichnender und mehr gemacht, die Sache zu malen. Ueberdem bezeichnet der so und so gefaßte Ausdruck nicht die Sache in gleicher Weise, weßhalb man auch von dieser Seite das Eine für schöner und für häßlicher, als das Andere annehmen muß. Denn Beides, das Schöne und das Häßliche, sind bezeichnend, nicht aber insoferne die Sache an sich schön oder an sich häßlich ist; oder zwar insoferne, aber doch mehr und weniger. Den metaphorischen Ausdruck muß man vom Schönen herholen, nämlich von Dem, was schön ist entweder dem Klange, oder der Bedeutung, oder dem Anblicke oder einem Sinneneindrucke nach. So macht es einen Unterschied, ob man z. B. rosenfingrige Morgenröthe sagt, statt purpurfingrige, oder noch trockener rothfingrige. Was die Beiwörter betrifft, so kann man sie wohl vom Schlechten oder Häßlichen bilden, z. B. Muttermörder; wohl aber auch vom Edleren, z. B. des Vaters Rächer. So wollte Simonides*) einem Manne, der mit Maulthieren einen Preis gewonnen und ihm geringe Belohnung bot, kein Gedicht darauf machen, als verdrösse ihn die Aufgabe, Maulthiere zu besingen. Da Jener aber etwas Reichliches bot, dichtete er:

Heil euch ihr Töchter der windfüßigen Stuten!

wiewohl sie auch Töchter von Eseln waren. Hieher gehört noch die Anwendung der Diminutive, welche sowohl das Schlimme als das Gute kleiner macht, wie auch Aristophanes

---

*) Der bekannte Dichter aus dem Zeitalter des Hipparchus und Leonidas. Er war der erste Dichter, der für Geld dichtete.

nes in den Babyloniern *) spottend statt Gold Güldchen, statt Gewand Gewändchen, statt Schmach Schmächlein, und so auch Unnäßlichkeitlein sagt. Jedoch muß man vorsichtig seyn, und in Beidem sich mäßig halten.

Drittes Capitel.

Das Frostige im Styl entsteht in vier Fällen; einmal durch zusammengesetzte Wörter, wie Lycophron **) : vom vielantlitzigen Himmel über der hochgipflichten Erde und dem engwandelbaren Ufer, und Gorgias ***) die [illegible] Schmä-

---

*) Einem verloren gegangenen Stücke.

**) Nicht der Tragiker Lycophron aus Chalcis, der erst unter Ptolemäus Philadelphus lebte, sondern ein früherer Sophist.

***) [illegible] aufmerksame Kritik sey besonders nothwendig in diesem Buche, wie bei allen, die einstmals zu Compendien für die Leser gedient haben, ist ohne Zweifel auf die Apposition zu [illegible] Stellung nach von ihm sagt, und woraus nicht ein einziger der mir bekannten Uebersetzer und Erklärer Etwas zu machen weiß, sieht aus, wie der Scherz eines jungen [illegible] oder irgendwo gefundenen, oder vom Lehrer gehörten oder in der Sokratischen Partie gebräuchlichen Spitznamen des Sophisten dem Namen desselben in seinem Exemplar beigesetzt hat. In Dem, was Gorgias gesagt haben soll, folge ich der Leseart Sylburgs, welcher die in der Lein. Ausg. aufgenommene nicht als Variante angibt. Die [illegible] ist ein Erklärungsversuch, wie die der andern.

[illegible] nannte. So, wie Alkidamas davon spricht, daß die Seele voll Kraft und das Gesicht feuerfarben geworden sey, und meinte, ihr Muth werde zweckerfüllend seyn, und eine zweckerbringende Ueberredungskraft schuf und einen bläulichfarbigen Grund des Meeres. Denn all das erscheint dichterisch wegen der Zusammensetzung. Dieß nun ist die eine Ursache; eine andere ist, wenn man ungewöhnliche Wörter gebraucht, wie Lykophron den Xerxes einen Riesenmann nannte und Sciron heißt ein Würger;**) Alkidamas gibt Schimpf***) der Poesie, spricht von Frevel der Natur und von Einem, der mit lauterem Zorne des Sinnes gewetzt gewesen. Die dritte Ursache liegt in den Beiwörtern, daß man große, unpassende oder gehäufte Beiwörter gebraucht. Denn in der Poesie mag es wohl, weiße Milch zu sagen; aber in der Rede ist es das einemal unpassend, das anderemal, wenn es in Ueberfülle da ist, deckt es auf und macht offenbar, daß Dichtung vorhanden sey. Denn allerdings muß man sie anwenden; denn sie gibt dem Gewöhnlichen Abweichung und dem Style etwas Fremdartiges; aber man muß sich bemühen, Maß zu halten; sonst wirkt man mehr Uebles, als wenn man schlechtweg spricht. Denn das Letztere hat zwar nichts Gutes; das Erstere aber etwas Schlimmes. Darum erscheinen die des Alkidamas Sachen frostig; denn er gebraucht die Beiwörter nicht als Nachtisch, sondern als Haupt-

*) S. oben I, 13 und II, 23.

**) Die Lesart ist zweifelhaft und der Sinn unklar.

***) Ἄθυρμα, lusus. Also Schimpf im alten Sinne für Scherz, Spiel.

schaffen, so gehalten, so große, so [illegible] indem er nicht den Schweiß, sondern den feuchten [illegible] nicht eine Fahrt zu den Isthmischen Spielen, sondern zu der Festversammlung der Isthmischen Spiele, nicht Gesetze, sondern die Gesetze, die [illegible] der Staaten anführet, nicht im [illegible] sondern [illegible] [illegible] nicht [illegible] sondern den Musentempel [illegible] indem er ferner sagt: [illegible] Schöpfer, nicht der [illegible] [illegible] er hat versteckt, nicht mit Zweigen, sondern mit des Waldes Zweigen; er hat umhüllt nicht [illegible] des Leibes Scham; [illegible] des [illegible] Spiegel [illegible] Dies ist zusammengesetztes* und Beiwort zugleich und um so mehr dichterisch [illegible] und das [illegible] der Schwülstigkeit. [illegible] dichterischer Weise spricht, bringt man ins Unpassende [illegible] liche und Frostige und [illegible] Undeutlichkeit durch viele Worte machen hinein; denn wenn man [illegible] Einsicht schon hat, noch immer hineinredet, schadet man wieder durch Umnebelung der Klarheit.

Die zusammengesetzten Wörter gebraucht der Mensch, wenn die Sache unbenannt ist und das Wort sich leicht zusammenfügt, wie Zeitverderb, kommt es aber oft vor, so ist es schlechterdings dichterisch. Darum taugt das zusammengesetzte Wort am besten dem Dithyrambendichter, denn

*) 'Αντίμιμον.

diesem will alles Stimmen; dagegen der fremde Ausdruck dem Heldengedichte; denn das ist ernst und feierlich; der uneigentliche aber den iambischen Versen; denn diese ist jetzt im Gange, wie bemerkt.

Noch eine vierte Art des Frostigen liegt im uneigentlichen Ausdrucke; denn dieser ist auch manchmal unpassend, einmal wegen Lächerlichkeit (denn auch der komische Dichter gebraucht den uneigentlichen Ausdruck), sodann wegen allzu ernster und tragischer Fassung; und undeutlich wird er, wenn er weit hergeholt. So Gorgias: grünende*), im Saft stehende Angelegenheiten; du hast hier garstig gesäet und übel geerntet; denn das ist zu dichterisch. So nennt Alcidamas die Philosophie eine Festung der Gesetze, und die Odyssee einen schönen Spiegel des menschlichen Lebens, und setzt keinen solchen Schmuck**) der Poesie bringend. Denn all das wirkt gegen die Glaubhaftigkeit aus den angegebenen Gründen. Was aber Gorgias über die Nachtigall sagte, als sie über ihn hinfliegend ihren Unrath fallen ließ, ist sehr gut aus der tragischen Sprache entnommen. Er sagte: „Schande allerwehr, Philomela!“ Denn dem Vogel, der es that, ist's keine Schande, wohl aber der Jungfrau.***) So hat er den Vorwurf wohl gefaßt, indem er sie nach dem benannte, was sie war, und nicht nach dem, was sie ist.

*) Grünend und lebend führt Hesychius an als gleichbedeutend mit lebend.

**) In dem alten Sinne von Spiel.

***) Weil nach der tragischen Mythe Philomela vor ihrer Verwandlung eine Jungfrau war. S. Ovids Verwandlungen VI, 424 ff.

Auch das Bild ist ein uneigentlicher Ausdruck, wovon es nur wenig unterschieden ist. Denn wenn man von Achilles sagt: wie ein Löwe brach er hervor — so ist es ein Bild; und wenn man sagt: der Löwe brach hervor, so ist's uneigentlicher Ausdruck. Denn weil Beide muthvoll sind, hat man durch Uebertragung den Achilles einen Löwen genannt. Das Bild ist auch in der Rede anwendbar, aber selten, weil es dichterisch ist. Schaffen muß man die Bilder, wie die uneigentlichen Ausdrücke; denn diese sind von ihnen nur durch das Bezeichnete unterschieden. Bilder sind z. B., was Androtion gegen Idrieus *) sagte: er gleiche dem von der Kette losgewordenen Hunde; der falle die Leute an und beiße: und so sey Idrieus, aus dem Kerker erlöset, jetzt bissig. So die Vergleichung, in welche Theodamas **) den Archidamus mit

*) Androtion, ein Schüler des Isocrates; Idrieus wahrscheinlich derselbe, dessen Isocrates in seiner Rede an Philipp gedenkt, ein Bruder des Mausolus, Königs von Karien.

** Der Scholiast hat nichts geschichtlich Erklärendes für diese Stelle. Victorius vermuthet, Archidamus und Euxenus seien [illegible] häßliche Charaktere gewesen, und Euxenus habe noch das Gute an sich gehabt, daß er ein guter Geometer gewesen sey. Habe man nun die Geometrie von Euxenus weggenommen, so sey er ein vollkommener Archidamus gewesen. Daher vergleicht Victor. das Wort Polemo's über Homer und Sophocles: Homer sey ein epischer Sophocles, Sophocles ein tragischer Homer. So könnte man auch Juven. Sat. IV. 38 den Domitian einen kahlen Nero, und Nero einen gelockten Domitian nennen; und hat im Jahr 1830 den Fürsten Polignac einen Wellington ohne Kriegsruhm ge-

Euxenus setzte, der keine Geometrie verstand *). Ebenso, was parallel gebildet ist; denn Euxenus wird ein Geometrie treibender Archidamus seyn. So ferner jenes in Plato's Staatsverfassung: die den Todten ihre Rüstung ausziehen, seyen ähnlich den Hunden, welche in die Steine beißen, aber, die sie geworfen, nicht anrühren. So das Wort über das Volk: es sey gleich einem Schiffer, der zwar stark, aber halb taub sey. So das Wort über die Verse der Dichter: sie gleichen blühenden Jünglingen, die nicht schön seyen; denn wie an diesen, wenn ihre Blüthe vorbei sey, so an jenen, wenn man Prosa daraus mache, finde man nicht mehr Dasselbe. So des Perikles Wort über die Samier: sie gleichen den Kindern, welche den Brei wohl schlucken, aber dazu schreien; und über die Böotier: sie gleichen den Steineichen; denn die Steineichen **) zerstören sich selbst, und so die Böotier, die wider einander kämpfen. So Demosthenes über das Volk: es sey gleich den Seekranken im Schiffe. So die Vergleichung, die Demokrates machte zwischen den Rednern und den Ammen,

---

nannt. Uebrigens vermuthet Buhle hier einen Fehler im Texte, schlägt vor ἢ εὔξενος, und würde in diesem Falle übersetzen: „Archidamus kann mit Euxenus verglichen werden."

**) Victorius meint, weil sie von selbst sich spalten oder zerspringen, wie auch Aristophanes (Frösche 883) von der zerspaltenden Art dieses Holzes eine Vergleichung hergenommen habe. Majoragius meint, weil man aus Steineichen Keile mache, womit man andere Stämme derselben Art auseinander treibe. Es scheint eine uns unbekannte Beobachtung über die Natur dieses Baumes der Vergleichung zu Grunde zu liegen.

die den Brei verschlucken, und aber mit ihrem Speichel die Kinder beschmieren. So, wie Antiphanes den [illegible] mit dem Weihrauch vergleicht, der Vergnügen macht, indem er verbrennt. Denn all das kann man eben so wohl als Bild, wie als uneigentlichen Ausdruck aufwenden. Gewiß müssen die uneigentlichen Ausdrücke, die [illegible] angewandt sind, [illegible] offenbar auch Bilder seyn, und [illegible] sind gedrückte Tropen [illegible] aus verglichenen Verhältnissen gebildete uneigentliche Ausdrücke hingegen, [illegible] auf das Jenseitige, [illegible] Dießseitige, wenn zum Beyspiel die Schale der Schild des Dionysius, [illegible] auch der Schild die Schale des Ares genannt wird. Hieraus wird die Rede [illegible] drittes, nicht mit [illegible] thun, wenn man nicht das Gegentheil im Sinne hat, welches geschieht, wenn man [illegible] doch so thut. Den Anfang zum Stil ist, daß man [illegible] welches aus fünf Stücken besteht. Das erste liegt in den Artikeln der Verbindungen, [illegible] nach ihrer Natur vor oder nach gegen einander stehen müssen, was einige derselben erfordern, wie [illegible]

*) Wahrscheinlich der Redner dieses Namens, wenn nicht die Marginal-Lesart einer Handschrift κλέπτην „den Dieb" [illegible] und weil allgemein [illegible]

**) [illegible] Den Sinn betreffend vergleiche man die Anmerkung [illegible] um die Mitte.

***) D. h. aus dem Sprachschatze, dessen Classen im Vorhergehenden angeführet worden sind, wovon er Pag. 26 fg. [illegible]

†) D. h. nicht alle, da andere auch eine [illegible] Stellung zulassen.

[illegible]

dritter, nicht mit doppelsinnigen Ausdrücken. [illegible] man thun, wenn man nicht das Gegentheil im Sinne hat, welches geschieht, wenn man [illegible] zu sagen hat, und doch so thut, als wollte man etwas sagen. [illegible] Denn was in [illegible] Perioden erscheint, [illegible] den Wahrsagern, wenn diese doppelsinnig sprechen, [illegible]

„Ueber den Halys gerückt, wirst Krösus ein mächtiges Reich [illegible] um."

Und weil allgemein [illegible] spre= chen überhaupt die Wahrsager von den Dingen nur nach ih= ren Classen. So findet man's bei'm Spiel Grade und

[illegible] Ende.

**) Weil es allein die Deutung [illegible]

[illegible]

Ungrade, daß man das Eine oder das Andere eher angiebt, als wie viel in der Hand ist; und so eher, daß Etwas seyn wird, als wann. Darum geben die Propheten keine Bestimmung der Zeit dazu. All das gehört nun in eine Classe, und ist darum zu meiden, wenn man nicht eben eine solche Absicht hat. Das vierte betrifft die von Protagoras gemachte Eintheilung der Hauptwörter in männliche, weibliche und Sachen: auch das muß man richtig geben: „sie aber, sie kam herbei und eilte sprechend weg." Das fünfte liegt darin, daß man, Was in der Mehrheit, Was wenig und Was in der Einheit da ist, richtig bezeichne: „sie aber kamen her und schlugen mich." Eine Regel für's Ganze ist, daß das Geschriebene gut vorzulesen und herzusagen sey. Denn das ist Dasselbe. Das ist die Eigenschaft, welche ein vielfach gegliederter Vortrag nicht hat, und ebenso wenig Das, worin man die Ruhepunkte nicht wohl findet, wie Heraclits **) Sachen. Denn, Was der geschrieben, in Sätze einzutheilen, ist keine Arbeit, weil nicht am Tage liegt, wohin Jedes gehört, zum Folgenden, oder zum Vorhergehenden. So gleich im Eingange seiner Schrift ***) τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι

*) Es ist gemeint, im Sprechen soll das Genus richtig ausgedrückt seyn, sprechen d e, nicht sprechen d e r, weil es ein Weib ist. Beobachtung der Genusregeln, nachher derer über den Numerus. Daß er zwischen der Mehrheit und der Einheit noch das Zeichen für W e n i g e anführt, kann sich nur auf den Ausdruck für die Zweiheit beziehen, welchen die Griechen vor vielen andern Sprachen voraus haben.

**) Der durch seine unverständliche Tiefe berühmte Philosoph.

***) Nach der Stelle aus Sextus Empiricus, die Victorius anführt, müssen Dieß nicht die ganz ersten Worte Heraclits

[illegible] zugeordnet. Denn man sieht nicht, zu welchem von beiden man ihn construiren soll. Grammatische Fehler bringe auch das hervor, daß man nicht das Rechte folgen läßt, indem man nicht das Prädicat verbindet, das auf zwei Dinge zugleich paßt. Wenn es z. B. heißt: „der einen Klang oder eine Farbe — gesehen hat, so ist das nicht für Beides; wohl aber: der's wahrgenommen hat. Dunkel wird, was man nicht voranstellt, *) indem man deswegen sich daran macht, viel einzuschieben, z. B.: „ich wollte mich einer mit jenem über das und das und so gepflogenen Unterredung abreisen"; nicht aber: „ich wollte nach einer Unterredung abreisen", denn „über das und das" und „so gepflogen" [illegible]

Zum Glanz des Styls dient, daß man statt des einfachen Nennworts eine Beschreibung gibt, z. B. statt

*) [illegible] gewesen seyn, wohl aber im Eingange gestanden haben. Die lateinische Wortstellung erlaubt nicht, das wiederzugeben, was A. meint, weshalb ich zweimal übersetzt: Diese immer bestehende Wahrheit bleibt den Menschen unvernehmlich, und: „diese bestehende Wahrheit bleibt den Menschen immer unvernehmlich." Er hat das ἀεὶ so gesetzt, daß man es so hin und her ziehen kann, wie die beiden Uebersetzungen bezeichnen.

**) was vorausgeschickt werden muß, um den Leser oder Hörer in rechter Ordnung mit den Sachen bekannt zu machen, wie z. B. die Lateiner Ablativen, die mit erzählenden Participien verbunden sind, vorauszuschicken pflegen, z. B. Cäsar, um von allen Seiten sicher zu seyn, befahl den Aeduern rc.

Kreis: die Fläche, die vom Mittelpunkt aus nach allen Seiten gleich ist. Zum bündigen Ausdrucke dagegen dient das Entgegengesetzte, das Nennwort statt einer Beschreibung. Das ist auch anzuwenden bei schmutzigen oder umständlichen Dingen, daß man, wo das Schmutzige in der Beschreibung liegt, das Nennwort anwende; und wo im Nennworte, die Beschreibung. Auch muß man die Sache durch uneigentliche Ausdrücke und durch Beiwörter, mit Vermeidung des Dichterischen, darstellen. Ferner aus der Einheit die Mehrheit machen, wie die Dichter: wo ein Hafen ist, sagen sie doch: in Achaja's Häfen, und [Eur. Iphig. in T. [illegible]]:

Die Blätter dieses Briefes sind der [illegible]

Ferner nicht unmittelbar anreihen, sondern Jedem sein besonderes Theil zugeben: „der Frau, nämlich der meinigen". Ferner die Conjunction anwenden; dagegen bei'm bündigen Ausdrucke nicht die Conjunction, ohne deßwegen außer Verbindung zu sprechen, z. B.: „hingehend und sprechend"; „hingehend sprach ich". Auch des Antimachus *) Kunststück ist nutzbar, nämlich von Dem zu sprechen, was ein Ding nicht hat, wie er vom Teumessus dichtet:

Mäßig erhebt sich ein Hügel umweht —

Denn so vergrößert man in's Unendliche. Dieß, nämlich

*) Antimachus aus Claros, einer Colonie der Colophonier, ein Griechischer Dichter aus dem 5ten Jahrh. v. Chr., besonders berühmt durch seine Thebaide und seine Elegie, die Lyderin, die beide nicht mehr vorhanden sind. — Teumessus oder Telmessus ist ein Hügel des Böotischen Gebietes.

wie die Sache nicht ist, [illegible] Gartenhüter [illegible], je nachdem man [illegible]. Dabei [illegible] auch die dichterischen Ausdrücke [illegible], indem man durch Negation bezeichnet [illegible] Wirkung [illegible] von parallelen Verhältnissen [illegible] Ausdrucke [illegible]. [illegible] Trompete Klang sey eine leyer-lose [illegible]

[illegible] Angemessen wird der Ausdruck seyn, wenn er Affect und Charakter ausdrückt, und dem behandelten Stoffe entspricht. Das Letztere geschieht, wenn man über Großartiges nicht gleichgültig und über Geringfügiges nicht feierlich spricht; auch wenn einem geringfügigen Dinge kein Schmuck beigegeben ist; sonst erscheint es als komische Darstellung, wie es Cleophon *) macht; denn dieser hat mehrere Ausdrücke so gebildet, wie wenn er sagte, hehre Feigenbaum. Den rechten Affect hat, wo Mißhandlung vorliegt, die Sprache des Zorns; wo Gottlosigkeit und Laster, die der Entrüstung und des Entsetzens; wo Lobenswerthes, die der Bewunderung; wo Mitleidwerthes, die des gebeugten Herzens; und so bei'm Uebrigen. Auch der eigentliche Ausdruck macht die Sache glaubhaft. Denn die Seele macht einen falschen Schluß, als spräche man Wahrheit, weil man dabei so steht, daß man glaubt, auch wenn es sich nicht so verhält,

*) Cleophon von Athen, ein tragischer Dichter, dem Suidas zehn Stücke zuschreibt.

wie der Redende sagt, die Sachen verhalten sich so. Auch geht der Hörer jederzeit in die Stimmung Dessen ein, der mit Affect spricht, wenn er auch Nichts vorbringt; darum setzen Manche mit Lärmen die Zuhörer in Leidenschaft. Diese Darlegung nach Merkmalen *) ist auch eigenthümlich ansprechend, weil bei jeder Menschenart und jedem innern Zustande die passende vorkommt. Menschenart meine ich nach dem Alter, wie Knabe, Mann oder Greis; sodann Mann, Weib; **) sodann Laconier oder Thessalier. Innerer Zustand ist mir Das, wonach Einer im Leben als Mensch von gewisser Art erscheint; denn nicht nach jedem Zustande nimmt das Leben eine gewisse Art an. Wird man nun die Worte gebrauchen, die für jeden Zustand die rechten sind, so wird die Wirkung auf das eigenthümliche Wesen erfolgen; denn der rohe und der gebildete Mensch wird nicht ein und dasselbe, und nicht in derselben Weise reden. Einen Eindruck bekommen die Zuhörer auch von Dem, was die rednerischen Schriftsteller gar reichlich anbringen: Wer weiß nicht, daß —; Jedermann weiß —; denn aus Beschämung gibt der Hörer es zu, um Das auch zu haben, was alle Andern. Die Anwendung am rechten oder am unrechten Orte ist bei allen Fächern dieselbe. Ueberall aber, wo man zu weit gegangen ist, dient zum Gutmachen das alte Mittel: man muß sich selbst zurechtweisen; denn da erscheint die

*) Vergl. I, 10 zweite Hälfte. Die auf den Affect berechnete Rede sucht die Merkmale, an welchen man den Affect erkennt, den sie bewirken will.

**) Nach Geschlecht, Abstammung u. dgl.

Sache *) als wahr, da doch dem Sprechenden nicht entgeht, was er thut. Ferner muß man nicht Alles, **) was in Parallele steht, zugleich anwenden, um unvermerkt auf den Hörer einzuwirken. Ich meine z. B. so: wenn das Wort selbst hart ist, nicht auch Härte in Stimme, Angesicht und dem dazu Gehörigen: sonst wird jedes als Das, was es ist, erkennbar. Wollte man aber das Eine so, das Andere so vorbringen, um die Absicht zu verbergen, so wäre es dasselbe. Spricht man also das Weiche hart und das Harte weich aus, so wird die Sache unglaubhaft. Beiwörter und Zusammensetzungen in größerer Anzahl und fremde ganz besonders passen zur Sprache des Affectes; denn dem Zürnenden verzeiht man, ein Unglück *himmelhoch* oder *riesenhaft* zu nennen. Auch da geht es, wo man die Zuhörer schon für sich hat und sie durch Lob oder Tadel, durch Zorn oder Freundliche Gesinnung warm macht, was auch Isocrates am Ende seines Panegyricus thut ***): „Ruf aber und Gedächtniß“ und: „welche erduldet haben“. Denn so spricht man in Begeisterung, und so nimmt's auch offenbar die gleiche Stimmung an. Daher paßt es auch der Dichtkunst, die ja begeistert ist. Es ist also entweder so, oder in der Ironie anzuwenden, wie Gorgias gethan hat, und wie es im Phädrus †) ist.

---

*) Wenn man bekennt, in der *Form* zu weit gegangen zu seyn, mißgeleitet von dem *Affect*, in welchem ebenfalls Wahrheit zu seyn scheint.

**) Aus Rücksicht für das Anständige.

***) Im Panegyr. S. 112 bei Lange, wo aber die zunächst darauf angeführte Stelle sich nicht findet.

†) Plat. Phaedr. 238 und 241.

Das Aeußere der Sprache muß weder in Versmaße, noch ohne Rhythmus seyn. Das Erste ist gegen die Glaubhaftigkeit: es erscheint als absichtlich gemacht, und zieht zugleich von der Sache ab, indem es die Aufmerksamkeit auf den gleichen Tonfall lenkt, wann er wiederkehren werde. Da geht es denn, wie da, wo die Knaben *) den Ausrufern vorausreden, Wen ein Freigelassener sich zum Patron wähle, „Cleon". Dagegen das Unrhythmische ist ohne Ruhepunkt. Dieser muß gegeben seyn, nur nicht durch Versmaß; denn Was ohne Ziel ist, das ist unangenehm und undeutlich. Die Begränzung für Alles ist die Zahl: die Zahlbestimmung für die äußere Gestalt der Rede ist der Rhythmus, von dem auch die Versfüße Abschnitte sind. Demnach muß die Rede Rhythmus, nicht aber Versmaß haben (denn Dieß wird zur Dichtung); und den Rhythmus nicht scharf abgemessen. Dieß wird der Fall seyn, wenn er bis auf einen gewissen Grad geht.

*) Göthe in seinem Leben (Werke, Ausgabe von 1815, Bd. XIX, S. 74): „es läßt sich bemerken, daß Knaben, denen ja doch Alles zum Scherze dienen muß, sich am Schalle der Worte, am Falle der Sylben ergötzen und durch eine Art von parodistischem Muthwillen den tiefen Gehalt des edelsten Werks zerstören." — Der freigelassene Sclave trat in die Classe der Metöken, Beisitzer, in Athen ein, deren Jeder einen Vorsteher oder Pfleger haben mußte, welcher Letztere unter den Bürgern zu wählen war. Wurde nun eine Freilassung durch den Ausrufer verkündigt, so mußte auch zugleich der Pfleger, den sich der Freigelassene gewählt, mitgenannt werden. Ich habe vergebens nach der Formel geforscht. Der Name Cleon mag in Athen so gemein gewesen seyn, wie bei uns Maier oder Müller.

Unter den Versfüßen ist der heroische feierlich, zum Reden nicht geschickt und harmonisch; dagegen ist der Jambus eben die Redeweise der Leute; darum läßt man im Sprechen gerade jambische Verse am meisten hören. Man muß aber feierlich stimmen und abziehen. *) Der Trochäus aber ist zu hüpfend. Was man an den Tetrametern sieht; denn das ist ein schnellhinrollendes Maß der Tetrameter. Noch ist der Päan übrig, dessen man sich wohl von Thrasymachus an bediente, doch ohne angeben zu können, was er sey. Der Päan **) steht in dritter Classe und reiht sich an

*) D. h. von der Art, in der man gewöhnlich sprechen hört: man muß also nicht den Jambus gebrauchen, und die [illegible] muß man nicht gezwungen suchen, ohne der Aufmerksamkeit der rhythmischen Wohlfügung Eintrag zu thun; also muß man das heroische Maaß vermeiden.

**) Der kleinste Theil in der metrischen Messung ist eine kurze Sylbe. Dieser kleinste Theil sowohl, als auch seine Verdoppelung, heißt Chronos, und werden beide als Grundlagen von Versfüßen betrachtet. Nimmt man nun den allerkleinsten Versfuß, v v, so ist darin 1 : 1; und nimmt man den gedoppelten Chronos v v, der also dem kleinsten Versfuße gleichkommt, abermals doppelt, so entstehen Versfüße, in welchen wieder 1 : 1 steht: nämlich v v ist so viel als —; als — — und — v v, Spondeen und Daktylen sind in gleiche Hälften theilbar, deren jede einen großen oder zwei kleine Chronus enthält. Demnach stehen in erster Classe der Pyrrhichius v v, der Spondeus — —, der Daktylus — v v, der Anapäst v v —. Ob Ar. an die weitern Versfüße, welchen man diese Classe nach diesem Grundsatze vindiciren kann, gedacht hat, kann man weder in dieser Stelle, noch aus den zerstreuten Stellen seiner

die vorbenannten an. Denn er gibt drei gegen zwei, von den andern aber die erste Classe eins gegen eins, die zweite zwei gegen eins. An diese Verhältnisse schließt sich Der an, welcher ein Ganzes und die Hälfte gibt, und das ist der Päan. Die andere Füße nun muß man wegen der angegebenen Gründe und weil sie zum Verse führen, bei Seite lassen, dagegen den Päan muß man nehmen; denn von ihm allein unter den bezeichneten Maßen entsteht kein Vers, und so verbirgt er sich am Meisten. Jetzt zwar wendet man allein den Päan,

Schrift über die Dichtkunst erkennen, worin er von Versmaßen spricht. Es ist aber nicht wahrscheinlich. In zweiter Stelle kommen sodann Die, in welchen die Chronoi wie 2 : 1 oder 1 : 2 stehen. Das sind also die Füße, welche zusammen drei kleine oder drei große Chronoi haben; wiewohl er an die letztern nicht gedacht zu haben scheint. Drei kleine Chronoi, *v v v* geben entweder das Verhältniß 1 : 2, den Jambus *v* —, da wie gesagt — = *v v* ist, oder das Verhältniß 2 : 1, den Trochäus — *v*. Von der dritten Classe führt er nur den Päan auf, ungeachtet auch noch andere Füße dahin gehören. Sein Verhältniß bezeichnet A. als 1½ : 1, wobei seine nachfolgende Anweisung über Anwendung des Fußes im Anfang und am Ende der Periode beweist, daß er nach seiner Art, zweite Glieder durch den Leser selbst sich ergänzen zu lassen, das umgekehrte Verhältniß 1 : 1½ ebenfalls annimmt. Das Letztere gilt in den Anweisungen zur Metrik als erster Päan: — *v v v* / *v v v* sind fünf kleine Chronoi oder 2½ große, wovon also z. B. in dem Worte principia zwei kleine oder ein großer auf prin und drei kleine oder anderhalb große auf cipia fallen. A. nimmt nur zwei Gestalten an: — *v v v* und *v v v* —; aber auch die dazwischen liegenden, *v* — *v v* und *v v* — nennt man Päane.

am Anfange der Rede kann. Es muß also Ende und Anfang unterschieden seyn. Der Päan hat zwei Gestalten, die einander gegenüberstehen. Die Eine derselben paßt zum Anfange, wie sie auch jetzt gebraucht wird; das ist der Päan, wo die lange Sylbe anfängt, und drei kurze endigen: Δαλογενὲς εἴτε Λυκίαν; sodann: Χρυσεόκομα Ἕκατε παῖ Διός. Der andere Päan steht entgegengesetzt, da drei kurze anfangen und die lange die letzte ist: μετὰ δὲ γᾶν ὕδατά τ' ὠκεανὸν ἠφάνισε νύξ.*) Dieser gibt einen Schluß; denn die kurze Sylbe macht, als unvollständig, den Ausgang stumpf. Vielmehr muß durch eine lange Sylbe der Ausgang gebildet, und der Abschluß erkennbar seyn, nicht durch den Schreiber, und nicht durch das beigesetzte Zeichen, sondern durch den Rhythmus. Daß also die Sprache rhythmisch, nicht unrhythmisch seyn müsse, und welche Füße und in welcher Gestalt sie den Vortrag rhythmisch machen, ist hiemit dargelegt.

Die Sprache selbst muß entweder eine gereihte**) und durch Conjunction zur Einheit gekommene seyn, wie die Streckverse***) bei den Dithyramben, oder eine in sich gerundete,

*) Da das Metrum daran gezeigt werden soll, so scheint es mir unübersetzbar im Texte. Es heißt: hierauf entzog Nacht das Land, die Gewässer und das Meer dem Blicke.

**) Ungefähr so, wie meist in der Bibel, deren Anfang gleich als Beispiel dienen kann.

***) Ich finde in den mir zugänglichen Büchern Nichts über

den Antistrophen der alten Dichter ähnlich. Die gereihte Sprache ist die der Vorzeit: „Herodotus von Thurium [2]) fängt hier seine Geschichtserzählung an.“ Denn diese Sprache war sonst die Sprache Aller, jetzt aber nur noch Weniger. Gereiht nenne ich Die, welche an sich selbst keinen Schlußpunkt hat, wenn nicht ihr Gegenstand zu Ende ist. Sie ist unangenehm durch diesen Mangel an Begränzungen; denn einen Schluß will Jedermann zu sehen bekommen. Darum holt man bei den Wendepunkten Athem und ermattet; denn wo man einen Zielpunkt vor sich sieht, da fühlt man vorher die Mühe nicht. Das ist nun die gereihte Sprache. Die in sich gerundete ist die periodische. Periode nenne ich etwas Ausgesagtes, das an und für sich einen Anfang und ein Ende, und einen wohl zu übersehenden Umfang hat. Diese Sprache ist angenehm und gut zur Auffassung; angenehm, weil sie das Gegentheil des Unbegränzten ist, und weil der Zuhörer immer Etwas zu haben glaubt, weil immer Etwas

die Sache, weßhalb ich die Richtigkeit des Ausdrucks Streckvers nur vermuthe. Aristophanes in den Vögeln 1383 ff. spottet über diese Erzeugnisse der Dithyramben-Dichter in einer Weise, welche mir die Zulässigkeit des von J. P. Fr. Richter eingeführten Ausdrucks wahrscheinlich macht. Auf jeden Fall, glaube ich, wird sich der deutsche Leser kein unrichtiges Bild von Dem machen, was A. meint, wenn er sich so vorstellt: wie sich ein Streckvers in den Flegeljahren seiner Form nach verhält zu einer Klopstockischen Ode, so die ἀναβολαί zu den Antistrophen, und so die gereihte Sprache zu der periodisch gerundeten.

2) Herodot, der bekanntlich von Halicarnaß gebürtig war, wanderte mit andern Colonisten nach Thurii aus. Darnach ändert hier Aristoteles den Anfang seiner Geschichte.

für ihn abgeschlossen wird, während dagegen Nichts voraus-denken, und Nichts fertig bringen zu können, unangenehm ist. Gut zur Auffassung ist sie, weil sie leicht zu behalten ist; und leicht zu behalten, weil die periodische Sprache einen Numerus hat, Was für's Behalten am Allerbesten ist. Darum behält Jedermann Verse besser, als Prosa; denn Was gemessen wird, hat seinen Numerus. Es muß aber die Periode auch ihrem Sinne nach geschlossen seyn und nicht abbrechen, wie des Sophocles Jamben: *)

Hier ist Calydon, Peloponnesischen Landgebiets —

Denn es kann das Gegentheil Dessen, was die Absonderung bezweckt, als Sinn aufgefaßt werden, gerade wie in der angeführten Stelle, daß Calydon im Peloponnes sey.

Die Periode ist theils gegliedert, theils einfach. Der gegliederte Satz ist der von vollständiger Form, der abgetheilt und in einem Athem vorzutragen ist, nicht bis zu einer Distinction, wie die obige, sondern ganz. Ein Glied ist der eine Theil derselben. Einfach nenne ich die, welche nur ein Glied hat. **) Es müssen aber die Glieder und die Perio-

*) Der Vers ist aus des Euripides Meleager. Entweder hat sich Aristoteles getäuscht, oder waltet hier ein Versehen der Abschreiber vor. Der, welcher spricht, will sagen: hier sey Calydon, dem Peloponnesischen Lande, von dem es durch die Meerenge getrennt werde, gegenüber. Das aber hat der Dichter so zusammengestellt, daß man, abgesehen von der Interpunction, der A. kein Recht einräumt, zum Sinne mitzuwirken, meinen kann, er wolle sagen, Calydon in Aetolien sey ein Theil des Peloponneses.

**) Nicht Das ist eine Periode, welche nur aus Subject, Prä-

den weder zu kurz, noch zu lang seyn. Denn das Kleine stößt den Zuhörer oft an; denn, wenn er noch weiter will, und das Maaß von Schritt nach der Begränzung, welche er in sich hat,*) durch des Andern Aufhören abgebrochen wird, so muß er wegen des Widerstandes, den er findet, anstoßen. Dagegen das Langgedehnte läßt uns zurückbleiben, wie Die, welche beym Umwenden am Ziel zu weit hinaus kommen; denn auch diese kommen weg von Denen, welche gleichen Weg machen. In gleicher Weise, wenn die Perioden langgedehnt sind, wird eine ganze Rede daraus, etwas wie ein Streckvers. Es kommt dann, wie Demokritus von Chios sich spottend über Melanippides herausgelassen hat, der statt der Antistrophen Streckverse machte:

In die Grube geräth, wer sie Andern gegraben;
Dem lyrischen Dichter ist selbst zum Verderben der gedehnte Streckvers.

Denn es paßt Dieß auch auf die Liebhaber langer Satzglieder. Wo aber die Glieder allzu kurz sind, entsteht keine Periode; das reißt den Zuhörer eilfertig dahin. Der gegliederte Satz ist entweder getheilt oder in Gegensätzen. Getheilt**)

[illegible] und Kopf bestehe, sondern welche an ihrem Leibe oder Rumpfe noch ein Glied hat.

*) Im Gebücken, wie Der, welcher in der Dunkelheit nach einer verlornen Thüre geht, im Gedanken ein gewisses Maaß von Schritten hat. Von dieser Vergleichung scheint das anstoßen hergenommen zu seyn.

**) Es kann wahr Das seyn, was [illegible] in seiner Technol. meint, wonach [illegible] wäre, als Das, was oben gerade übersetzt worden ist. Denn wozu hätte sonst A. vorher die Unterscheidung periodischer und außerperiodischer Schreibart gemacht, wenn

z. B.: Oftmals*) habe ich mich gewundert über Die, welche die Festversammlungen veranstaltet, und die Wettkämpfe angestellt haben. In Gegensätzen, wo jedem Satzgliede entweder zum Gegensatz ein Gegensatz beigegeben, oder mit entgegengesetzten Dingen das gleiche Prädicat verbunden ist, z. B.: Beiden thaten sie wohl**), den Zurückgebliebenen, wie den Mitgezogenen; indem sie den Einen mehr Grundeigenthum als in der Heimath zuwendeten, und den Andern die Heimath zu genugsamer Ausdehnung überließen. Gegensätze sind: Zurückbleiben, Mitziehen; genugsam, mehr. So auch in der Stelle: Denen, die Geld brauchten***), und Denen, die genießen wollten, steht das Genießen dem Erwerben gegenüber. Ebenso: in dergleichen †) trifft sich's oft, daß der Verstän-

innerhalb der periodischen, welcher eine außerperiodische ist? [illegible] die gegliederten Perioden wieder in zwei Classen zu bringen, welche beide nach Dem, was in ihnen vorherrscht, bezeichnet werden. In der einen Classe entstehen viele Glieder dadurch, daß ein Ganzes in Theile getheilt, nach verschiedenen neben einander stehenden Rücksichten betrachtet wird; eine solche Periode heißt also die getheilte; in der andern Classe kommen viele Glieder dadurch zusammen, daß entgegengesetzte Dinge unter einem Gesichtspunkte zusammengestellt werden. Daß A. Dieß meint, aber ohne weitern Aufschluß, da diese Eintheilung sich nicht consequent durchführen läßt, und meines Wissens auch nicht weiter beobachtet wurde — ergibt sich aus den Beispielen, die er anführt. Diese Beispiele meint er hier und in andern Stellen oft in größerer Ausdehnung, als er sie anführt, weil sie seinen Zuhörern und ersten Lesern geläufig waren.

*) Isocr. Paneg. Anfang. **) Ib. S. 62.
***) Ib. S. 63. †) Ib. S. 68.

dige es empfiehlt, und den Unverständigen seinen Beweis entzieht. — Gleich *) jetzt ward ihnen der Ehrenpreis zuerkannt, und bald darauf gewannen sie die Herrschaft zur See. — Zu **) schiffen über das feste Land, und zu Lande zu gehn über das Meer, indem er über den Hellespont eine Brücke schlug und den Athos durchgrub. — Ferner: als ***) Bürger durch natürliche Herkunft vermöge des Gesetzes des Bürgerrechts beraubt zu werden. — Die Einen †) derselben kamen elendiglich um, die Andern retteten sich mit Schande. — In ††) den einzelnen Häusern Barbaren als Sclaven zu haben, und von Staatswegen viele Bundesgenossen unbekümmert in Knechtschaft seyn zu lassen. — Sie †††) entweder lebend zu besitzen, oder todt liegen zu lassen. — Eben dahin gehört, was Einer gegen Pitholaus und Lycophron *†) vor Gericht sagte: zu Hause —, haben diese euch feilgeboten; und zu uns gekommen sind sie erkauft worden. Denn all das bringt die angegebene Wirkung hervor. Angenehm ist eine solche Satzbildung, weil Gegensätze das Deutlichste sind, und neben einander gestellt noch deutlicher; auch darum, weil es aussieht, wie ein Schluß; denn die Widerlegung ist eine Zusammenstellung gegentheiliger Dinge zum Schließen. Dies ist nun die Antithesis.

Parisosis *††) dagegen ist, wenn die Satzglieder gleich,

---

*) Ib. S. 73. **) Ib. S. 79. ***) Ib. S. 85.

†) Ib. S. 99. ††) Ib. S. 110. †††) Ib. S. 112.

*†) Pitholaus und Lycophron waren Brüder der Frau Alexanders, des Tyrannen von Pherä. S. Diod. Sic. XVI, 14.

*††) Parisosis, Gleichung, wenn das eine Satzglied nach Sylbenzahl und Wortfügung dem andern ganz entspricht, etwa

[illegible] wenn beide Satzglieder das äußerste gleich haben. [illegible] aber entweder am Anfange, oder am Ende seyn. Bei [illegible] Anfang [illegible] ganze Wörter, bei [illegible] Ende die letzten Sylben, [illegible] Abwandlungen desselben Wortes [illegible] oder dasselbe Wort. Beispiele des Anfangs: *) ἀγρὸν γὰρ ἔλαβεν ἀργὸν παρ' αὐτοῦ. — Δωρητοί τ' ἐπέλοντο, παράρρητοί τ' ἐπέεσσιν. Des Endes: [illegible]

---

nach dem oben gegebenen Beispiel. Die zweite Zeile im [illegible] der ersten, Paromoeosis, [illegible] Was [illegible] Anfange [illegible] Ende [illegible] Dabei [illegible] nicht das Letzte. Für dieses haben sie den Namen Homoeoteleuton, Endreim.

**) Dieß läßt sich nicht so übersetzen, daß man im Deutschen [illegible] Die wörtliche Uebersetzung [illegible] erhalten [illegible] (Th. IX. 526): [illegible] versöhnten sie [illegible] redende Worte." — (Nicht) „glaubten sie, daß er das Kind erzeugt, wohl aber, daß er sein Daseyn veranlaßt [illegible] zweiten [illegible] gefordert wird, und [illegible] wahrscheinlich die Stelle irgendwo so abgebrochen hat, wie z. B. die letzte der hier citirten Stellen aus dem Panegyricus, so daß die [illegible] vielen Sorgen und gar wenigen Hoffnungen." Da uns der Reim [illegible] Alltägliches ist, und zwar in unseren Vorstellungen [illegible] mit dem Versmaße verbunden, so fällt uns hier [illegible] eine [illegible]

λὸν παιδίον τετοκέναι, ἀλλ᾽ αὐτοῦ αἴτιον γεγονέναι. — Ἐν πλείσταις δὲ φροντίσι, καὶ ἐν ἐλαχίσταις ἐλπίσι. — Beispiel der Abwandlung an demselben Worte: *) ἄξιος δὲ σταθῆναι χαλκοῦς, οὐκ ἄξιος ὢν χαλκοῦ; desselben Wortes: σὺ δ᾽ αὐτὸν καὶ ζῶντα ἔλεγες κακῶς, καὶ νῦν γράφεις κακῶς. Beispiel mit einer Sylbe: τί ἂν ἔπαθες δεινόν, εἰ ἄνδρ᾽ εἶδες ἀργόν? Es kann aber ein und derselbe Satz all Das enthalten, es kann Eines und dasselbe Antithese, Parison und Homöoteleuton seyn. Die Anfänge der Perioden aber sind so ziemlich alle in dem Buche an Theodectes **) aufgezählt. Uebrigens gibt es auch falsche Antithesen, wie z. B. Epicharmus ***) dichtete:

Unter jenen war ich öfters, öfters auch bei ihnen war ich.

Da wir nun hierüber das Nöthige festgestellt haben, muß

*) Uebersetzung dieser drei Stellen: „würdig ehern (kupfern) aufgestellt zu werden, der nicht des Kupfergelds werth ist? — Du hast im Leben übel von ihm gesprochen und schreibst jetzt übel von ihm. — Was wär's denn so Schlimmes, das dir begegnet wäre, wenn du einen faulen Mann gesehen hättest?“ Das Ohr der Alten war so aufmerksam, daß ihnen selbst gleiche Endsylben als Reime bemerklich wurden, wenn diese den Ton nicht hatten: wie Quint. IX, 3, 77 das Ciceronische abiit, excessit, evasit, erupit hierher rechnet; und wie Luther reimt: Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand. — Die ganze Stelle ist übrigens in den Lesarten unsicher.

**) Uns nicht erhalten.

***) Der bekannte Sicilianische Komiker.

muß jetzt dargethan werden, woher man das Feine und Gefällige in der Sprache nimmt. Es hervorzubringen ist Sache der Anlage oder der Uebung; dagegen es zu zeigen, Sache dieser Anleitung. So wollen wir's denn angeben und aufzählen, und den Anfang damit machen. Auf leichte Art zu lernen ist von Natur Jedem angenehm. Nun dienen die Wörter dazu, Etwas zu bezeichnen: und so sind die Wörter, welche ein Lernen in uns zu Stande bringen, die angenehmsten. Die fremdartigen nun sind uns unbekannt; dagegen die gemeinüblichen wissen wir: *) und so thut der uneigentliche Ausdruck am Meisten diese Wirkung. Denn wenn man das Alter eine Stoppel nennt, bewirkt man ein Lernen und Erkennen durch Einreihung in eine Classe, da beides verblüht ist. Die Vergleichungen der Dichter thun Dasselbe; daher, wenn sie getroffen sind, tritt Feinheit darin hervor. Denn die Vergleichung ist, wie oben bemerkt, ein der Aufstellung nach erweiterter uneigentlicher Ausdruck, weniger angenehm darum, weil sie gedehnter ist, und nicht sagt, **) daß Dieß Jenes sey, wonach also die Seele (das nicht erst sucht). Nothwendigerweise aber muß die Sprache und müssen die Enthymemen fein seyn, welche uns ein schnelles Lernen zu Stande bringen. Darum gefallen auch alltägliche Enthymemen nicht (ich nenne alltägliche die, welche Jedem in die Augen springen, bei denen man nicht zu suchen braucht); und eben so wenig solche, die im Aussprechen unverstanden

*) Und lernen also daran Nichts.

**) Die Vergleichung besagt nicht, daß Achilles ein Löwe sey, sondern sie sagt: wie ein Löwe einbricht, so ꝛc.

bleiben; sondern solche, die man entweder gleich bei'm Aussprechen versteht, wenn man sie auch nicht schon wußte, oder wo der Sinn gleich nachkommt. Denn so ist eine Art Lernen, doch aber auf keiner von beiden Seiten. Dem Sinne des Ausgesprochenen nach gefallen die Enthymemen auf diese Weise. In Hinsicht der Sprache aber einmal der Stellung nach, wenn in Gegensätzen gesprochen wird, z. B.: *) und während sie den Andern gemeinen Frieden für einen ihrem Eigenthum angekündigten Krieg erachteten — da steht Krieg und Frieden sich gegenüber. Sodann der Wörter nach, wenn ihr Ausdruck uneigentlich ist, und zwar nicht weit hergeholt, was schwer zu erfassen ist, und nicht alltäglich, was keinen Eindruck macht. Ferner, wenn die Sprache malt; denn man muß die Sache eher in der Gegenwart, als in der Zukunft sehen können. So muß man denn diese drei Punkte im Auge haben, uneigentlichen Ausdruck, Gegensatz, Lebendigkeit. Unter den vier Arten uneigentlichen Ausdrucks gefällt am Meisten der vom Parallelen hergenommene, **) wie Perikles ***) gesagt hat, die im Kriege verlorne junge Mannschaft sey aus der Stadt so verschwunden, wie wenn man den Frühling aus dem Jahre wegnähme. So Leptines †) von den Lacedämoniern, er wolle nicht zugeben, daß man

*) Isocr. ad Phil.

**) Was wir Metapher nennen. Im Anfange [illegible] führt er die vier Arten uneigentlichen Ausdrucks an, welche er allein annimmt. Seine Nachfolger haben die Fächer für denselben bis in's Endlose vermehrt.

***) S. I, 7.

†) Vielleicht dieselbe Person mit dem Leptines, gegen welchen eine noch vorhandene Rede des Demosthenes gerichtet ist.

Griechenland einäugig werden lasse. So, als Chares *) über den Olynthischen Krieg seine Rechenschaft abzulegen sich eifrig zeigte, sagte Cephisodotus entrüstet: jetzt, da er das Volk im Backofen habe, versuche er Rechenschaft abzulegen. So, da er Worte der Aufmunterung zu den Athenern sprach, sie auf Lebensmittel nach Euböa ausziehen, sagte er: des Miltiades Gesetzesvorschlag **) soll in's Feld ziehen. So, da die Athener mit Epidaurus ***) und dem Küstenlande einen Vertrag abschließen, sagte Iphikrates mit Entrüstung, sie haben das Zehrgeld des Krieges verschleudert. Er nannte Pitholaus die Staatsgaleere †) die Keule des Volkes, und

*) Der berüchtigte Athenische Feldherr aus der Zeit Philipps von Macedonien.

**) Unter Gesetzesvorschlag scheint er metonymisch die ganze streitende Mannschaft zu verstehen, von welcher Miltiades verlangte, daß sie gegen Datis und Artaphernes ausziehe.

***) Ein Städtchen im Saronischen Meerbusen.

†) Wie sie z. B. gebraucht wurde gegen Alcibiades Plut. 21. Dort heißt sie Salaminia. Es waren zwei solche Staatsgaleeren, Paralos und Salaminia, die erste vornehmlich zu den Fahrten im Dienste der Religion, die zweite besonders dazu gebraucht, um Staatsbeamte zur Verantwortung heimzuholen. Suidas, welcher im letztern Artikel diese Unterscheidung macht, sagt bei'm Erstern, man habe auch die Paralos Salaminia genannt. Daß es auch umgekehrt gewesen, beweist unsere Stelle, oder vielmehr daß man ohne Zweifel beide Schiffe hin und her ohne Unterschied des heiligen und profanen Gebrauchs aussandte, und zwar in so factiösen Zeiten ohne Zweifel oft zu demselben Gebrauche, wie früher bei Alcibiades.

[illegible] die [illegible] des [illegible]: So sagte Perikles, man solle Aegina wegschaffen, des Piräeus Augenbutter. *) So sagte Mörocles **), er sey nicht schlechter, als ein rechtschaffener Mann, den er nannte; denn Der wolle sich den Drittelzins ***), und er nur zehn Procente. So des Anaxandrides †) Vers über seine Töchter, mit deren Verheirathung es sich verzögerte: Die Mädchen haben mir den Brautstand ††) versäumt. So das Witzwort des Polyeuctes auf einen vom Schlage gelähmten Mann, Speusippus, sein Geschick wolle, daß er nicht ruhen wolle, ungeachtet er von der Krankheit in dem Block gefesselt sey. †††) So nannte Cephisodotus die Galeeren

*) Τὴν λήμην, eine Augenkrankheit. Aegina that dem Auge des Piräeus wehe.

**) Mörocles aus Salamis, ein Staatsmann zu Athen.

***) Böckh's Staatsh. I, p. 143: der Zinsfuß von fünf Obolen oder Zehntelzins kam besonders unter Freunden vor, und wird den Drittelzinsen entgegengesetzt. Dazu die Anm. ebend. II, p. 225. — Da die Geschichte unbekannt ist, so kann man nur vermuthen, daß der von Mörocles Genannte an Staatseigenthum sich bereichert, und daß Mörocles den Profit, den Jener am Staate gemacht, uneigentlich Zins genannt habe. Denn ohne diese Annahme hat die Anecdote keinen Sinn.

†) Schauspieldichter aus dem 4ten Jahrh. vor Chr.

††) Eigentlich: Die Mädchen sind mir übertägig für die Hochzeit. Uebertägig wurde ein Schuldner, wenn er nicht an dem Tage, da die Schuld fällig war, dieselbe bezahlte. Att. Proceß v. Meier und Schömann S. 508.

†††) Eigentlich: in einer fünf Röhren habenden Krankheit gefesselt, oder, von der Krankheit in dem Holze mit fünf Röhren gefesselt. Der Scholiast sagt: Speusippus hatte

[illegible] (Mühlen) und der Cyniker [Diogenes] die Schenken „Attischen Phiditien" **), Andere sagte, „sie haben die Stadt nach Sicilien weggeleert" ***) — Metapher und male[illegible] [illegible] das Quietschen [illegible] geschrien haben [illegible]. Das ist eine gewisse Art Metapher und malerisch [illegible]

---

am Fuße eine Wunde, und die Wunde hatte fünf Oeffnungen, welche Jener Röhren nannte, gebunden in einem fünfröhrigen [illegible] oder Wunde [illegible] welche fünf Oeffnungen hatte; denn gleichwie die Geknebelten es vermöge ihres gewaltsamen Zustandes nicht aushalten, ruhig zu [illegible] [illegible] gefesselt [illegible] Spensippus und [illegible] nicht. Man sieht, wie der Scholiast macht, was er nicht hat. Aus des Aristophanes Rittern 1046 weiß man, daß das Holz mit fünf Röhren oder Oeffnungen dieselbe Bestimmung mit Dem hatte, was wir Bock nennen, wobei ein besserer Scholiast anmerkt, die fünf Oeffnungen seyen für Beine, Arme und Hals bestimmt gewesen. Das Uebrige muß man sich hinzudenken: daß Speusippus ein Mann gewesen, der ohne Umtriebe nicht habe leben können.

Bunt, weil die Schiffe bemalt waren. Mühlen nach dem Scholiasten; weil die Attischen Galeeren das Uferland ihrer Feinde so übel heimsuchten, wie die Mühle das Getreide zermalmt; Victorius, weil sie Getreide nach Athen brachten; Majoragius: weil der Galeerendienst bei'm Rudern, so hart war, wie das Mahlen in der Mühle für Sclaven.

**) So wurden, und zwar nach einem Worte, das sparen bedeutet, die Clubs genannt, in welchen die Lacedämonier zusammen aßen. Hierdurch ist Metapher und Ironie zugleich im Worte des Diogenes.

***) a. 415 v. C. durch den völlig verunglückten Versuch auf Sicilien. Thuc. VI, 30.

Kephisodotus sie ermahnte, sich in Acht zu nehmen, daß sie nicht ihre Versammlungen zu eben so vielen Schwärmereien machen. So, was Isocrates gegen die sagt, *) welche sich bei den Festversammlungen zusammenlaufen. So, was in der Leichenrede **) gesagt wird, es hätte sich geziemt, daß am Grabe der bei Salamis Gefallenen Griechenland sein Haupt beschere, weil mit solcher Tapferkeit auch die Freiheit begraben worden. Hätte er gesagt, man hätte weinen sollen, da mit ihnen die Tapferkeit begraben worden sey, so wäre das metaphorisch und malerisch gewesen; so aber — die Freiheit mit der Tapferkeit — enthält eine Art Antithese. So, wie Iphicrates sagte: der Weg meines Vortrags geht mitten durch des Chares Thatenkreis, — ist eine Metapher, und das mitten ist malerisch. So der Ausdruck: Kriegsbedürfnisse zur Hülfe aufrufen ist eine malende Metapher. So Lycoleon über Chabrias: da ihr euch nicht einmal vor seinem euch anflehenden ehernen Standbilde schämet ***) — eine im Angesichte der Sache, nicht aber überall anwendbare malende Metapher. Denn da er bedrängt ist, fleht für ihn das Bild, das Leblose, als ein Lebendes, die Erinnerung an Unternehmungen der Stadt. So der Ausdruck †) auf jede Weise um Niederträchtigkeit sich bemühend — denn das Bemühen be-

*) An Phil. C.

**) Von Lysias.

***) So sagt Isocrates im Panegyricus S. 100 von den höhern Classen der Perser.

†) Auf der Agora zu Athen befand sich die Bildsäule des Chabrias in kniefälliger Stellung. Darauf bezog sich Lycoleon, als er für den angeklagten Chabrias (s. Cornel. Nepos Chabr. Anf.) sprach.

deutet ein Weiterreden. So: Gott hat gleichsam als ein Licht in der Seele angezündet [illegible]. Ferner, [illegible] die Kriegs[illegible] beides ist Sache [illegible] Bewegung [illegible] der Krieg. Ferner der Ausdruck: [illegible] schönstes Siegeszeichen [illegible] im Kriege aufgerichtet; denn diese [illegible] kleinen [illegible] falle; jene aber dem ganzen Kriege [illegible] Zeichen des Sieges. Ferner auch dem Soldaten [illegible] der Menschen schwere Last auferlegt [illegible] denn die [illegible] ist eine Art [illegible] daß die Feinheit des Ausdrucks [illegible] metaphorischen und malenden Darstellung [illegible]

[illegible] anzugeben*, [illegible] Ich sage, dasjenige [illegible] Bild für die Anschauung, was etwas [illegible] bezeichnet [illegible] des rüstigen Mannes [illegible] Beides [illegible] vollkommen [illegible] Lebensthätigkeit aus. Dagegen in dem Ausdrucke: eines Mannes, ***) dessen Lebenskraft in ihrer Blüthe steht — [illegible] Lebensthätigkeit. Ebenso in dem [illegible] †) wie lebhaft der

*) Weisheit, Licht und Verstand macht Objecte sichtbar. — Die Stelle ist ebenfalls aus Isokr. Paneg.

**) Eigentlich: vor Augen stellen.

***) Isokr. an Philipp C. 5.

†) Daselbst C. 52.

Bande —. So ist

[Eurip. Iph. in Aul. 79]:

Da haben denn die Griechen mit den [illegible]

Lebensthätigkeit und Metapher. Desgleichen, wie es Homer oft macht, daß er Unbelebtes als belebt einführt, durch die Metapher. Ueberall ist es das Zuschreiben der Lebensthätigkeit, welche den guten Eindruck hervorbringt, wie in folgenden Stellen. [Odyss. XI, 598]:

Hurtig mit Donnergepolter entrollte der tückische Marmor.*)

[Il. XIII, 588]:

[illegible]

[illegible] [Il. IV, 126]:

[illegible]

[Ebend. XI, 574]:

Standen empor aus der Erde, voll Gier, im Fleische zu schwelgen.

[Ebend. XXI, 94]:

— Daß vorn aus der Brust die grimmige Spitze hervordrang.

In allen diesen Stellen kommt [illegible] zum Vorscheine, weil die Sachen beseelt sind; denn das Schamlos-seyn und das Stürmen u. s. f. ist Lebensthätigkeit. Das aber hat er angeschrieben vermöge der Metapher; denn wie der Stein zum Sisyphus, so verhält sich der, welcher keine Scham hat, zu dem, gegen welchen er keine hat. Ebenso

*) In den Homerischen Stellen Od. XI, 598: nach Vossens Uebersetzung. Arist. [illegible] wieder auf die Fläche herab entrollte. [Il. IV, 126] es wird ebenfalls von einem Pfeile gesagt, XI, 574: dasselbe von Speeren.

macht er es mit dem Unbelebten in guten Vergleichungen. [Il. XIII, 799]:

Krummgewölbt und beschäumt, vorn andr', und andere hinten.

Denn er läßt Alles sich bewegen und leben, und diese zugeschriebene Lebensthätigkeit ist eine gemachte Handlung.*) Man muß aber Metaphern bilden mit nahe und doch nicht ganz offen liegenden Dingen, wie es ja auch in der Philosophie Sache des Scharfsinns ist, das Aehnliche selbst an weit auseinander liegenden Dingen wahrzunehmen. So z. B. sagte Archytas, ein Schiedsrichter und ein Altar sey Dasselbe; denn gemißhandelte Menschen nehmen zu beiden ihre Zuflucht. Oder wenn man sagte, Anker und Hängwerk im Theater, seyen Ein- und Dasselbe: sie sind beide dasselbe in gewisser Art; aber das Oben und Unten liegt dazwischen. So paßt der Ausdruck, „es seyen Verwandlungen mit den Staaten vorgegangen"**) gleichmäßig auf weit auseinander Liegendes:

*) So glaubte ich nach Hermann's Comment. zur Poetik S. 85. 86 übersetzen zu müssen.

**) Eigentlich: daß die Städte uneben gemacht worden seyen; womit er also sagen will: daß, wo dieser metaphorische Ausdruck gebraucht wird, ist das Ebenseyn als [illegible] der ungeschwächten Kraft betrachtet. Es ist auch kein Zweifel, daß Beides, das Gleichmachen und das Ungleichmachen ein bildlicher Ausdruck für eine traurige Veränderung des Zustandes werden kann. Aber, um den Ort zu finden, wohin die Stelle gehört, muß man wieder einen Gedächtnißfehler voraussetzen, worüber s. zu S. 14. — Isocr. an Phil. S. 15. (aus welcher Rede A. manche Beispiele nimmt) sagt: „ich weiß, daß alle Hauptstädte, Lacedämon, Argos, Athen, Theba, durch ihre Unglücksfälle gleich gemacht, nivellirt, sind." Victorius ändert zwar nicht, aber sagt, er

der Vergleichungspunkt liegt zwischen Oberfläche und Kraft.

Auch die meisten Feinheiten entstehen durch uneigentlichen Ausdruck und durch Irreleitung. *) Denn Das tritt klarer hervor, was man vermittelst entgegengesetzter Beschaffenheit gelernt hat, und es ist dann, wie wenn die Seele sagte: wie richtig! ich aber war im Irrthum. Auch die feinen Witzworte entstehen dadurch, daß man's anders meint, als man's ausspricht, wie das des Stesichorus: die Cicaden **) werden ihnen am Boden singen. Eben darum sind gute Räthsel angenehm; denn es ist ein Lernen dabei und uneigentlicher Ausdruck. So auch, was Theodorus ***) nennt Neues bringen. †) Dieß kommt, wenn Etwas gegen Erwartung ist, und nicht, wie Jener sagt, im Verhältniß zur bisherigen Mei-

könne die Stelle nicht anders erklären, als wie wenn wir sie so, nach der Stelle des Isocr. angesehen würde; womit er nicht Recht hat. Denn auch, wenn es heißt: die Städte sind wüste gemacht worden, ist es ein bildlicher Ausdruck, in welchem Kraft und Oberfläche in Vergleichung gesetzt sind.

*) Dergleichen die Ironie ist.

**) Wenn man auch mit Vater annimmt, daß übersetzt werden sollte: die Cicaden werden sich selbst [illegible], d. h. nicht mehr den Einwohnern, weil diese den Tod von Feindes Schwert finden werden; so muß doch die Spitze in dem Worte am Boden gesucht werden, was sich offenbar auf das im Kriege so sehr übliche Baumabhauen bezieht. Wo Thucyd. einen Einfall der Peloponnesier berichtet, kommt in der Regel auch das Baumabhauen vor. Man weiß aus Dodwells Reise in Griechenland u. A., daß die Cicaden dort wirklich singen.

***) Theodorus von Byzanz, der Sophist.

†) Das Ueberraschen.

nung, sondern wenn es wie die Parodieen im Felde des Lächerlichen ist. Das liegt auch in den durch Allusion *) gebildeten Wortspielen; es ist eine Irreleitung; auch in Versen ist es so, nicht, wie der Zuhörer sich dachte:

Es schritt er einher, unter den Sohlen die — Beulen,

während Jener Sandalen erwartete. Doch muß es einleuchten, sowie es ausgesprochen wird. Die Allusion gibt zu verstehen nicht, was man ausspricht, sondern das Wort, welches man durch neue Anwendung formt, wie des Theodorus Wort gegen den Citherspieler Nikon: **) Θράττει σε; (wörtlich: es thrakert dich; wie wenn er sagte: es verwirrt, irrt dich); damit gibt er etwas Anderes zu verstehen, und das ist das Angenehme für Den, welcher es merkt. Denn wenn er nicht das Darunter verstehet, daß Jener ein Thracier sey, so ist kein Witz dabei. Ebenso: du willst ihn πέρσαι. ***) Es

*) Unter Dem, was ich nach Cassandre mit Allusion übersetze, versteht A. Mehreres, das man verschiedenen Classen zutheilen könnte. Hier erwartete man nach Homerischer Weise: unter den Füßen die schönen Sandalen. Neue Beispiele der Art: das bekannte von Pope: Gott sprach: es werde Licht, und Newton ward. Von Hippel: es ist süß, für's Vaterland Federn schneiden. Bei Demosthenes kommt in der Rede gegen Midias C. 33, bei Cicero in der Rede für Sextius C. 1. ein ausgezeichnetes Beispiel dieser Art vor. Mehrere von welchen bei Quinctilian VI, 3, 84 und IX, 2, 23 theils Scharfsinnigkeit, theils Ueberraschung heißt.

**) Der Citherspieler Nikon aus Thracien hatte eine dortige Sclavin zur Mutter.

***) Abermals unübersetzbar. Wenn wir bei'm zweiten, πέρσαι, anfangen, wird das erste leichter begreiflich seyn. Aus

muß aber beides im Worte liegen. So überhaupt bey den Witzworten, wenn man z. B. sagt: der Athener [illegible] ἀρχή [illegible] des Meeres mag ἀρχή des Unglücks geworden [illegible]

Dem, was seiner Bedeutung nach bekannt und angenommen ist, πέρσαι = vertilgen, zu Grunde richten, macht Der, welcher so spricht, durch Anspielung auf Das, was zuvor gesagt, oder sonst gerade jetzt dem Zuhörer besonders gegenwärtig ist, etwas Doppelsinniges. Denn es giebt kein Wort im Griechischen, welches mit πέρθω oder πέρσαι irgend gleichlautete und zum Perser machen bedeutete. Der Witz besteht also offenbar darin, daß Der, welcher das sagt, vertilgen ausspricht, und zum Perser machen meint, und so von den Zuhörern verstanden wird. Ist Dem so, wie es nicht geleugnet wird, so muß auch das erste anders, als von den mir bekannten lat., franz. und italien. Uebersetzern verstanden werden. Denn wie das zweite ein Verbum ist, und zwar in beiden Beziehungen, so muß auch das erste ein Verbum in beiden Beziehungen seyn. Hat man für den Augenblick ein sonst nicht bestehendes Verbum machen können, welches zum Perser machen bedeutet, so kann auch Theodorus eines machen, welches bedeutet: zum Thracier machen, d. i. sich als Thracier zu erkennen geben, oder, als solchen verrathen. Es ist der Sprache nach rein unmöglich, daß Das, was Theodorus sagt, dieses zweierlei bedeuten soll: erstens, es störet dich, und zweitens, eine Thracierin hat dich geboren; worüber aber hier Nichts ausgeführt werden kann; sondern vielmehr: es (vielleicht die fremde Leyer) macht dich irre, und: es verräth dich als Thracier. Der Witz ist nicht anders, als wie wenn von einem Sohne, der seinem Vater viel Geld kostet, gesagt wird, er sey ein theurer Sohn; oder wie sonst in unserer Volkssprache englische Mädchen vorkommen.

*) Wieder unübersetzbar, weil wir kein Wort haben, welches

habe ihnen Geld geschafft. Aber, wie Isocrates sagt, für den Staat sey die ἀρχὴ ἀρχὴ des Unglücks. Denn beidemale ist ausgesprochen, was man nicht erwartete, und wird als richtig anerkannt. Denn die ἀρχὴ eine ἀρχὴ nennen, ist nichts Verständiges; aber er meint nicht so, und spricht ἀρχὴ nicht als das aus, was er schon gesagt hat, sondern anders. In allen diesen Fällen gelingt es, wenn Homonymie oder Metapher einen Namen passend anbringt. Der Unerträgliche z. B. Anaschetos *) ist nicht ἀνασχετός; d. i. eine Homonymie. Passend geschieht es, wenn es immer zweimal erscheint. Sonderm Ausdruck [Unbek.]:

Nicht wirst du jemals Gast seyn mehr, als du es sollst,
Kein Gast.

oder: Nicht mehr, als du es sollst, ist dasselbe. So: dem Gast muß nicht immer Gast seyn; denn auch hier ist ein anderer Sinn. Dasselbe ist auch des Anaxandrides belobtes Wort:

Schön ist der Tod, eh' man gethan Todwürdiges.

Denn es ist dasselbe, wie wenn er sagte: es ist von Werth zu sterben, wenn man nicht werth ist zu sterben; oder: es ist von Werth zu sterben, ohne daß man werth des Todes ist, oder Todeswerthes thut. Die Art nun, solche Gedanken auszudrücken, ist dieselbe; je kürzer aber und in schärferm Gegen-

---

*) [illegible] Anfang und Herrschaft zugleich bedeutete. Die [illegible] ist der Anfang des Unglücks geworden, [illegible] natürlich keinem Witz mehr. Die Stelle ist wieder aus Isocr. an Phil. S. 24.

*) Der Mann, dessen Eigenname Erträglich ist, ist nicht erträglich, oder unerträglich.

sage man sie ausdrückt, desto besser. Der Grund ist, weil das Erkennen durch den Gegensatz stärker, und durch den geringen Umfang schneller wird. Dabei muß immer entweder die Person bezeichnet werden, auf welche das Wort gerichtet ist, oder es muß an sich treffend seyn, wenn es wahr seyn soll, ohne ein Gemeinplatz zu seyn; denn das kann allerdings getheilt bestehen. So z. B. „man muß sterben, ohne Schuld auf sich zu laden" ist doch nicht witzig. „Die Würdige muß den Würdigen heirathen" ist doch nicht witzig; sondern nur dann, wenn der Ausdruck beide Erfordernisse hat: „werth ist's zu sterben, wenn man des Sterbens nicht werth ist." Je mehr der Ausdruck vereinigt, desto feiner erscheint er; z. B. wenn die Worte metaphorisch ausgedrückt sind, und zwar von einer gewissen Art, wenn sie zugleich Antithese, Parisosis sind, und Lebensthätigkeit bezeichnen. Es sind aber auch die Vergleichungen, wie schon oben gesagt worden, immer zu gewisser Art gut wirkende uneigentliche Ausdrücke; denn sie werden immer aus zwei Stoffen gebildet, wie die Metapher: wie wir z. B. sagen, der Schild ist des Ares Trinkschale; der Bogen ist eine unbezogene Cither. So spricht man's nicht geradehin aus; geradehin aber, wenn man den Bogen eine Cither, oder den Schild eine Trinkschale nennt. Man macht Vergleichungen, wie zwischen einem Flötenbläser und einem Affen, einer träufelnden Lampe und einem Kurzsichtigen, weil beide sich klein machen. *) Gut ist die Vergleichung, wenn sie Metapher **) ist. Denn die Vergleichung kann man

*) Der Kurzsichtige zieht seine Augen so zusammen, wie ein unreines und eben dadurch kleiner brennendes Licht.

**) Weil dadurch der Fehler vermieden wird, dieselbe allzuweit herzuholen.

machen, von dem Schilde: Trinkschale des Ares; und die eine Ruine mit dem Lappen eines Hauses; und daß man Niceratus einen von Pratys gebissenen Philoctetes nennt, wie ihn Thrasymachus verglich, da er den im Gesange von Pratys besiegten Niceratus immer noch in Trauer und Grimm sah. Hierin verstoßen am Meisten die Dichter, wenn sie's nicht recht treffen, auch da, wo sie damit gefallen, ich meine, wenn sie folgen lassen *) [Unbek.]:

Wie Eppich schleppet er gewundne Bein' herum.
Gleichwie Philammon rüstig gegen Korykos **)

und dergleichen sind lauter Vergleichungen. Daß aber die Vergleichungen Metaphern sind, ist vielfach bemerkt worden. Auch die Sprichwörter sind uneigentliche, von einer Classe auf die andere übergetragene Ausdrücke. Wenn Einer z. B., um etwas Gutes zu empfangen, selbst etwas geholt hat und

*) D. i. wenn sie jedem Theile, Dem, welcher das Bild, und Dem, welcher die verglichene Sache enthält, ihre vollständige Ausstattung an Worten geben, wodurch die Wirkung geschwächt wird: wenn also z. B. Der, welcher den ersten der folgenden Verse gemacht hat, statt der hier concentrirten Vergleichung gesagt hätte: wie des Eppichs Ranken überall gekrümmt sind, so sind jenes Mannes Beine gekrümmt. Doch diese beiden Verse werden nicht als verfehlte, sondern als richtige Beispiele hingestellt, und am zweiten ist's ein Vorzug, daß in Das, was als Bild dient, Philammon im Streite mit Korykos — übrigens unbekannte Personen — wieder ein Bild eingeschoben ist, nämlich das von einem [illegible] hergenommene.

**) Unverständliche Anspielung, über die sich nichts bestimmen läßt. Korykos kann auch einen ledernen Sack bedeuten. [illegible]

dann Schaden davon leidet, so sagt man: wie der Carpathier den Hasen; *) denn Beiden ist's auf solche Weise ergangen. Woher man also den witzigen Ausdruck nehme, und warum, ist seiner Quelle nach hiermit etwa angegeben. Auch wohl gerathene Hyperbeln sind Metaphern, z. B. die auf einen Menschen mit blutrünstigem Gesichte: ihr hättet ihn für einen Korb Maulbeeren angesehen —; denn die Brausche ist roth und eine Häufung derselben ist es in hohem Grade. Bei dem Ausdrucke: wie Das und Das tritt ein Unterschied der Hyperbel in der Fassung ein. Gleichwie Philammon stößig gegen Corycos: ihr hättet ihn für Philammon im Kampfe mit Corycos angesehen. Wie Eppich schleppet er gewundene Bein' herum: ich hätte gemeint, er habe keine Beine, sondern Eppichranken: so gewunden sind sie. Hyperbeln aber sind von jugendlicher Art; denn sie deuten heftige Stimmung an, weßhalb auch Zürnende besonders darin sprechen. [Il. IX, 385]:

Böt' er mir auch so viel, wie des Sands am Meer, und des Staubes

Keine Tochter begehr' ich vom Atreus' Sohn Agamemnon;

Trotzte sie auch an Reiz der goldenen Aphrodite,

Wäre sie klug wie Pallas Athen'

(Attische Redner bedienen sich dieses Ausdrucks am Meisten); darum paßt sie nicht in den Mund des ältern Mannes. **)

---

*) Suidas: die Einwohner von Carpathos holten sich auf ihre Insel ein Hasenpaar, weil sie dieses Thier nicht hatten. Dessen Nachwuchs aber wurde so zahlreich, daß ihr Feldbau darunter litt.

**) D. h. weil sie jugendlicher Art ist.

Zwölftes Capitel.

Man darf aber nicht übersehen, daß jeder Gattung eine andere Sprache zukommt; denn die Sprache bei'm Geschriebenen und bei öffentlicher Rede ist nicht dieselbe, und ebenso nicht bei der Staats- und bei der gerichtlichen Rede. Man muß aber Beides inne haben; denn das Eine heißt Griechisch zu reden wissen, *) das Andere, nicht zum Verstummen genöthigt seyn, wenn man Etwas will auf die Andern kommen lassen: **) was Denen begegnet, welche sich auf's Schreiben nicht verstehen. Die Sprache der Schrift ist die ausgebildetste, die der öffentlichen Rede die ausdrucksvollste. Diese letztere hat zwei Arten: den Ausdruck der persönlichen Eigenthümlichkeit und den der Affecte. Darum gehen auch die Schauspieler auf solche Theaterstücke und die Dichter auf solche Helden aus. Man lobt aber Die, welche sich zum Lesen eignen, wie Chäremon; ***) denn er ist klar, wie ein Prosaiker, und so Lykimnius †) unter den Dithyrambendichtern. Stellt man sie zusammen, ††) so erscheinen die Reden Deren, welche schreiben, im öffentlichen Vortrage schwach, und Die, welche vom Redner gut klangen, beim Lesen ungebildet. Der Grund ist, weil es im öffentlichen Vortrage gerade das Rechte ist. Daher kommt es, daß Das, was zur

---

*) Was doch Jedem ansteht.

**) Auf die Nachwelt, als Schriftsteller, wie Isokrates. Die geschriebene Rede, welches vornämlich die Lob- und Tadelrede ist, erfordert die eigenthümlich-stylistische Ausbildung.

***) S. II, 23. § 29.

†) S. III, 2. § 13.

††) Die geschriebene, zum Vorlesen bestimmte, und die freie Rede.

dramatischen Darstellung bestimmt ist, wo ohne, man diese Darstellung wegnimmt, und es [illegible] selbst [illegible], schal erscheint. So wird im Schreibstyle das Nebeneinanderstellen von Dingen ohne Conjunction, und die öftere Wiederholung derselben Sache mit Recht verworfen. Dagegen im öffentlichen Vortrage bedienen sich selbst die Redner dieses Mittels, [illegible] zur dramatischen Darstellung. Man muß aber [illegible] dieselbe Sache [illegible] wechseln, was gleichsam den Weg zur dramatischen Darstellung bahnt: „Der ist's, der euch bestohlen, Dieser ist's, der euch [illegible] gen, Dieser ist's, der euch letzlich zu verrathen gewagt hat." So machte es der Schauspieler Philemon in des [illegible] des *) Gerontomanie, wo Rhadamanthys und Palamedes spricht, und in dem Prolog zu den [illegible] mit dem [illegible]. Wenn man dergleichen nicht durch Action belebt, wird ein Balkenträger **) daraus. Ebenso muß man das Asyndeton ***) [illegible]

*) S. oben. Das angeführte Stück wird auch von [illegible]

[illegible]

**) [illegible] achtung der regelmäßigen [illegible], der einen Balken trägt, im Gange sich den Schwingungen desselben fügt. Hiernach wäre es Tadel der Eintönigkeit, die gerade in solchen Stellen am übelsten wirkt, wo man sich und den Zuhörer in der Rede steigern will. Das unmittelbar Folgende spricht für diese Erklärung.

***) Wir können so wenig eine rednerische Terminologie zusammenbringen, als die Lateiner vermochten, mit ihren Kunstausdrücken die der Erfinder, der Griechen, bei sich selbst zu verdrängen. Asyndeton ist ein Satz, in welchem verschiedene aufeinander gefolgte Zustände oder Handlungen ohne und oder andere Conjunction aneinandergereiht sind. Das bekannteste Asyndeton Suet. Caes. C. 37.

behandeln: „ich kam, traf, bat". Das muß Agirt seyn und nicht, wie wenn man Eines vorbrächte, mit gleicher Art und Ton gesprochen werden. Noch dazu hat das Asyndeton etwas Eigenthümliches, indem in gleicher Zeit Vieles gesagt zu werden scheint. Denn die Copula macht aus dem Vielen Eines, weshalb, wenn sie weggenommen wird, natürlich hingegen das Eine Vieles seyn wird. So ist es Vergrößerung: „ich kam, sprach, flehte". „Es scheint aber nicht zu achten, was ich Alles sprach, was ich Alles sagte". Das ist auch Homers Absicht Il. II, 671:

„[illegible]
Nireus, der Aglaja [illegible]
Nireus, schöner wie sonst [illegible]"

Denn der, von welchem man viel spricht, muß auch oft genannt werden. Wird er nun oft genannt, so scheint man auch viel von ihm auszusagen. So hat er ihn gehoben, indem er einmal seiner gedenkt, vermöge des falschen Schlusses *), und hat ihm ein Denkmal gesetzt, während er seinen Namen später gar nicht mehr anführt. Mit der Sprache des Volksredners ist es gerade wie mit der Perspective in der Malerei. **) Je [illegible] welchen der Leser macht.

**) Plato's Staat, X, S. 602: eine und dieselbe Größe erscheint uns dem Gesichte nach nicht gleich in der Nähe und in der Ferne. [illegible] diese Erfahrung an unserer Natur benutzt die perspectivische Malerei, um allerlei Gaukelspiel mit uns zu treiben &c. Eigentlich wäre Skenographie die perspectivische Malerei (Archäol. der Kunst von O. Müller § 107); aber diese war von der Skiagraphie, der Anwendung des Schattens zur Vorstellung

größer die Versammlung, *) desto ferner muß der Zuschauer stehen: darum ist Feinheit der Ausführung bey Beiden überflüssig und selbst ein Fehler. Die gerichtliche Rede hat mehr Ausführung des Einzelnen, noch mehr die an einen Richter gewandte. Sie hat mit der Redekunst am Wenigsten zu thun, weil das Eigentliche an dem Gegenstande mehr zu überschauen ist, wie das Fremdartige, **) und weil keine Anstrengung ***) stattfindet. Hierdurch ist es reine Beurtheilung. Deßhalb gelingt es nicht denselben Rednern in all diesen Dingen, sondern, wo vorzugsweise das Gebiet der dramatischen Darstellung, da ist am Wenigsten das der feinen Aus-

von Körpern, wieder so abhängig, daß beide oft, wie in der obigen platon. Stelle, verwechselt worden. Vergl. Müller l. c. § 324. Unsere Stelle ist klar, nur daß man Glieder ergänzen muß, welche Aufgabe [illegible] oft macht, ohne irgend etwas Wesentliches zurückzubehalten. Müssen nämlich die Zuschauer ferner stehen, so müssen die Gemälde in großen Massen bestehen, was der Ausführung der Einzelheiten entgegensteht. Uebergetragen auf den Redner vor einer großen Versammlung, wie sie die Staatsrede voraussetzt (Athen ist jederzeit der Maßstab), muß man solche Reden halten, deren Gedanken und deren Art, Affecte zu erregen, im Ganzen Eindruck machen, da denn die Ausführlichkeit im Einzelnen, z. B. Zierlichkeiten der Sprache, nicht an ihrem Orte wären. [illegible] Versammlung, d. h. je mehr [illegible] auf einem Gemälde stehen. Aber die Stelle ist auch so erklärt, noch immer dunkel.

**) Was etwa der Redner zur Erwärmung herbeiziehen möchte.

***) Nämlich die Hinsicht auf ein größeres Publicum, das Streben nach derjenigen allgemeineren Wirkung, welche von der Erreichung des speciellen Zwecks der Rede ganz gesondert ist.

führung. Und Dasselbe findet statt, wo die Stimme und vornehmlich eine starke wirkt. Die Sprache der Schaurede ist zum Schreiben die passendste; denn ihr Geschäft ist das Vorlesen, und nach ihr kommt die gerichtliche. Eine weitere Eintheilung der Sprache in angenehme und großartige ist ein Ueberfluß; denn warum nicht eben sowohl die Anforderung, daß sie gesittet und freiherzig sey, und was sonst Vorzüge des Characters sind? daß sie angenehm sey, wird offenbar das Angegebene bewirken, soferne anders richtig dargethan ist, was gute Sprache sey. Denn warum soll sie verständlich und nicht gemein, sondern anständig seyn? Denn wenn sie schwatzhaft ist, so ist sie nicht verständlich und nicht bündig. Vielmehr sieht man, daß das Mitte halten das Passende ist. Und daß sie angenehm sey, wird das Angegebene bewirken, wenn das Gewöhnliche und das Fremdartige und [illegible] Regeln [illegible] wohl gemischt ist.

Von der Sprache, sowohl im Allgemeinen als auch ins Besondere von jeder Gattung. Nun haben wir von der Anordnung zu sprechen.

Die Rede hat zwei Theile: man muß den Gegenstand derselben darlegen, und dann beweisen. Darum ist es unmöglich, darzulegen, ohne nachmals zu beweisen, oder zu beweisen, ohne vorher darzulegen. Denn Wer beweiset, der beweiset Etwas, und Wer Etwas vorträgt, trägt es vor, um es zu beweisen. Das Eine davon ist die Aufstellung, [illegible]

das Andere die Beglaubigung, etwa so, wie wenn man das Eine Problem, das Andere Beweis benennen wollte. Jetzt aber macht man *) eine lächerliche Eintheilung; denn die Erzählung gehört doch wohl bloß der gerichtlichen Rede an. Bei der Schau- und Staatsrede aber, wie mag da eine Erzählung statt finden, wie man sie meint, oder die Widerlegung des Gegners, oder ein Nachwort für die Beweisstellen? Eingang, Entgegenstellung und Wiederholung findet in den Staatsreden Platz, wenn Widerspruch vorhanden ist; denn die Anklage und die Vertheidigung kommt oft vor, nicht aber, insoferne es eine berathende Rede ist; wohl aber der Epilog. Aber auch dieser ist nicht bei jeder gerichtlichen Rede, z. B. wenn sie kurz oder wenn die Sache leicht zu behalten ist; denn es trifft sich wohl, daß man abkürzt. So sind denn nothwendige Theile Aufstellung und Beglaubigung. Das ist meine Ansicht. Meistens nimmt man an, Eingang, Aufstellung, Beglaubigung, Schluß. Denn des Gegners Widerlegung gehört zur Beglaubigung, und die Entgegenstellung ist ein Hervorheben der eigenen Sachen, und somit ein Theil der Beglaubigung; denn Wer Das thut, will Etwas

*) Nämlich zu viele Theile; vergleichen das von Spengel (Synag. techn. S. 228) gegebene Stück des Scholiasten zu Hermogenes enthält: Eingang, Erzählung, Entgegnungen, Entkräftungen, Beweisführung, Schlußrede; wozu noch Andern, wie derselbe Schol. sagt, noch drei Theile kommen: Insinuation, Abschweifung, Steigerung. Einige dieser vermeintlichen Theile, deren natürlicherweise bei der Vermehrung der Rhetoriker viele verschiedene angenommen wurden, gibt A. nachher selbst an. Vergl. Cicero über den Redner I, 31.

beweisen; nicht aber der Eingang und der Schluß, sondern dieser rührt nur Gedächtniß.*) Macht man nun daraus besondere Theile, wie des Theodorus **) Schule, so wird die Erzählung, die Nach- und Vorerzählung, der Beweis und der Nachbeweis, je etwas Besonderes seyn. Man muß aber einen Namen nur bilden, wo man eine Classe von Dingen und eine Verschiedenheit vor sich hat; sonst wird etwas Leeres und ein Schwatz daraus, so wie es Lykymnius in seinem Systeme macht, da er Namen, wie das Einfahren, die Abschweifung, die Zweige, erfindet.

Der Eingang nun ist der Rede Anfang, was bei der Dichtung der Prolog und beim Flöten das Vorspiel ist; denn all Das sind Anfänge und eine Art Anbahnung für Das, was nachkommt. Das Vorspiel nun kommt dem Eingange der Schaureden gleich; denn die Flötenspieler machen aus Dem, was sie gerade gut blasen können, ihr Vorspiel und setzen's in Verbindung mit des Stückes Anfang. Und so muß man's in den Schaureden, die man schreibt, machen, nämlich Was einem gerade in den Sinn kommt ohne Weiteres anbringen und in Verbindung setzen: wozu Jedermann als Beispiel des Isokrates Eingang zu seiner Helena anführt; denn zwischen Streitreden und Helena findet keine Gemeinschaft statt. Wenn der Redner anders wohin führt, so ist Das überdem ganz passend, daß nicht die ganze Rede einerlei Farbe hat. Man bildet aber die Eingänge der Schaureden

*) Wie der Eingang vorbereitet.

**) S. II, 23. § 27.

aus Lob oder Tadel, wie die von Gorgias in der olympischen Rede: „Von Vielen werth bewundert zu werden, ihr Griechischen Männer“; denn er lobt die Stifter der Festversammlungen. Isocrates dagegen [illegible] den Tadel, *) daß sie körperliche Vorzüge mit Geschenken ehren, dagegen für gute Gesinnung keinen Preis gestiftet haben. So bildet er auch noch den Eingang mit einem Rathe: man soll rechtschaffene Männer ehren (darum lobt er auch den Aristides); oder: solche **) welche nicht wohl angesehen und doch nicht verwerflich seyen, sondern der Art, daß sie gut seyen, ohne doch anerkannt zu werden, wie Alexander, des Priamus Sohn; denn damit gibt man Rath. Auch bildet man den Eingang aus gerichtlichen Reden, nämlich aus dem, was an den Zuhörer gerichtet ist, wenn man seine Rede über etwas Unglaubliches, über etwas Schwieriges, oder über einen schon vielfältig abgehandelten Gegenstand hält, so daß der Zuhörer Nachsicht üben muß, wie Chörilus sagt:

Jetzt, da Alles getheilt — †)

*) Im Panegyricus.

**) Unbekannte Beziehung.

***) [illegible] ebenfalls zum Eingang [illegible]

†) Es sind fünf Hexameter von Chörilus über diesen Gegenstand erhalten, deren dritten A. zur Hälfte anführt. Der Sinn des Ganzen ist: in früheren Zeiten [illegible], jetzt, wo Alles getheilt ist, bleibt man mit allen dichterischen Versuchen im Nachtheil. So findet Virgil das mythologische Feld der Dichtkunst schon ganz abgeerndtet: cui non dictus Hylas puer. — und wendet sich daher zu seinem Gedichte über den Landbau. — Chörilus aus Samos war ein epischer Dichter,

Sonach bildet man die Eingänge der Schaureden aus Folgendem, aus Lob, aus Tadel, aus Rathen und Abrathen, aus der Bearbeitung des Zuhörers, und das Vorspiel zur Rede mag entweder fremdartig, oder mit derselben verwandt seyn. In Ansehung der Eingänge gerichtlicher Reden muß man sich merken, daß sie sind, was die Prologe der Theaterstücke und die Eingänge der Heldengedichte; denn die der Dithyramben stehen denen der Schaureden gleich [Unbek.]

Dagegen ist in den Reden, wie in den Heldengedichten, [illegible] eine Hinweisung auf die Rede, damit man zum Voraus wisse, wovon die Rede sey, und der Gedanke nicht schwebend bleibe; denn das Unbestimmte macht umherschweifen. Wer nun den Anfang gleichsam in die Hand giebt, bewirkt, daß man fest während der Rede folgt. Daher heißt es [Il. I, 1]:

Singe den Zorn, o Göttin —

[Od. I, 1]:

Melde den Mann mir, Muse —

[Unbek.]: *)

Gib mir anderes Wort [illegible] wie von Asiens Lande
Kam nach Europa gewaltiger Krieg —

So geben auch die Tragiker Aufschluß über die Handlung; wenn auch nicht gleich vorne, wie Euripides, so ist doch der Aufschluß noch in dem Prolog, wie bei Sophokles [Oed. Tyr. 774]:

[illegible] Ebenso die Comödie. Das wesentliche und eigenthümliche Geschäft des Eingangs ist nun, zu zeigen, was der Zweckpunkt sey, den die Rede sich setzt. Darum muß man auch den Eingang weglassen, wenn die Sache augenfällig und [illegible] geringfügig ist. Die andere Art von Sprechweisen, welche man anwendet, sind nur Hülfsmittel und Gemeinheiten. Sie werden hergenommen vom Sprechenden, vom Zuhörer, von der Sache und vom Entgegengesetzten. Es betrifft den Mann selbst und seinen Gegner, Was darauf hinausläuft, Verdächtigung zu entkräften und zu bereiten. Doch ist's nicht gleichmäßig; denn der Vertheidigende bringt das Seinige, was sich auf die Verdächtigung bezieht, im Anfange, der Anklagende in dem Schlusse. Warum so, ist nicht dunkel. Denn der Vertheidigende muß, wenn er sich einführen will, die Hindernisse wegräumen, und also die Verdächtigung zuerst entkräften; dagegen muß der Verdächtigende seine Verdächtigung in dem Schlusse anbringen, damit man sie eher behält. Was sich auf den Zuhörer bezieht, wird hergenommen aus dem Bestreben, ihn freundlich, auch aus Dem, ihn zornig zu stimmen, manchmal aus Dem, ihn aufmerksam zu machen, oder auch dem Entgegengesetzten; denn nicht immer ist's nützlich ihn aufmerksam zu machen. Darum versuchen Manche, ihn zum Lachen zu bringen. Zur Gelehrigkeit des Zuhörers wird, wenn man will, Alles beitragen, auch Das, daß man als gutherziger Mann erscheint; denn auf Solche merkt man eher. Aufmerksam ist man auf das Große, das Eigenthümliche, das Wunderbare, das Angenehme. Darum muß man die Meinung beibringen, daß die Rede auf Etwas dergleichen abtreffe. Will

man dagegen keine Aufmerksamkeit, daß der Gegenstand geringfügig, den Leuten fremd, daß er widriger Art sey. Hier darf man nicht unbemerkt lassen, daß alles dergleichen außerhalb der eigentlichen Rede liegt; denn es ist berechnet auf einen Zuhörer von nicht von der rechten Art, der auf Dinge hört, welche außer der Sache hinaus liegen. *) Denn ist er nicht so, so bedarf es keines Eingangs weiter, als um die Sache summarisch vorzubringen, damit die Sache, wie der Leib, einen Kopf hat. Ferner ist Erregung der Aufmerksamkeit allen Theilen der Rede gemeinschaftlich, wo es Noth thut; denn überall läßt man eher nach, als im Anfange. Daher soll man das Lächerliche im Eingange aufstellen, da wo Alle noch am Meisten aufmerksam zuhören. Man muß also gerade da, wo es die rechte Zeit ist, sagen: „und merket wohl auf; denn es ist eben so wohl eure, als meine Sache;“ ferner: „ich will euch etwas so Schreckliches oder Wunderbares sagen, wie ihr es noch niemals gehört.“ Das heißt, wie Prodicus sagt, seinen Zuhörern, wenn sie einnicken wollen, die fünfzig Drachmen zu verdienen geben. **) Daß man aber in Dem, was auf den Zuhörer berechnet ist, einen andern Gesichtspunkt faßt, als welchen der Zuhörer hat, ist offenbar; denn Jedermann

*) S. die erste Anm. zum Cap. 2. des ersten Buchs.

**) Nämlich, daß sie nicht die fünfzig ihm bezahlten Drachmen durch Unaufmerksamkeit verlieren sollen. Dieß hängt mit jenem Worte: „es ist eben sowohl eure als meine Sache“ genau zusammen. Vergl. Plato im Cratylus, Bipont. T. III. p. 231. Prodicus, sagt der Scholiast zu Aristophanes zu den Wolken v. 360, war von Chios, und blühte um die Zeiten des Socrates. Dieser hielt zuerst den rhetorischen Unterricht um fünfzig Drachmen.

[illegible]

O Fürst, mit nichten sag' ich, daß ich von der Eil' —— *)
Was machst du [illegible]?

*) Bei Sophocles folgt dem ersten Vers, nur mit Veränderung eines einzigen synonymen Worts, einer der Verse, welche von Creon bedroht wollen, darüber zu wachen, daß Niemand des Polynices Leichnam zur Beerdigung heimlich hinwegbrächte. Es ist glaublich, daß A. auf solche Weise auf den ersten dieses Verses anspielen, und seinen Griechischen Lesern die wohlbekannten folgenden ins Gedächtniß zu rufen, daß er nicht die Meinung erregen will, als habe Creon, welcher den zweiten Vers sagen soll, den Wächter gleich beim ersten unterbrochen. Indessen muß man doch annehmen, daß A. aus dem ihm nicht immer treuen Gedächtnisse diese Stelle anführt, weil gerade Das, was Creon auf des Wächters Anrede sagt, bei Sophocles gar nicht vorkommt. Denn der Wächter sagt außer dem ersten noch dreizehn Verse, und Creon antwortete ihm zwar, aber mit keiner solchen verweisenden Frage. Hierbei ist der unglücklichste Ausweg der, anzunehmen, es sey die Stelle aus einem andern Stücke des Sophocles oder gar des Euripides genommen. Denn des Wächters Rede ist wirklich eine so vortreffliche Musterstelle für Das, was A. hier anschaulich machen will, daß A. sicherlich bei der Vorstellung, welche ihm davon vorschwebte, geblieben ist, wenn er auch in den Worten einen Gedächtnißfehler gemacht hat. Ich bin überzeugt, daß er die Stelle mit Creon's Rede meint, welche Solger 291 so übersetzt:

Scharf um dich blickend suchst du rings dich vor der That
Zu schirmen. Sicher bringst du schwere Neuigkeit. —

vornehmlich, weil der Anfang dieser Verse der Sylbenzahl und selbst zum Theil dem Tone nach mit Dem übereinkommt, was A. den Kreon sagen läßt, und weil hier, nur

[illegible]
da ist's überall [illegible].

mit andern Worten, dem Wächter derselbe Vorwurf gemacht wird, welchen A. den Creon durch eine Frage machen läßt. Eine Sammlung von Stellen, nur aus dieser Rhetorik, wird beweisen, daß A. in Gedächtnißfehler fällt, und daß daher auch diese Abweichung vom Texte des citirten Dichters daraus zu erklären ist. I, [illegible] führt er eine Stelle aus Od. XV an, welche nach ihm mit den Worten schließt: und Vieles gethan hat, während wir nach unserem Texte sie übersetzen müssen, wie oben geschehen; II, 21 eine Stelle aus Eurip. Hecuba 825, wo er [illegible] nur sagt, während das Original [illegible] hat; [illegible] Eudem. S. 187, aus Eurip. Troad. v. 1015, wo er [illegible] sagt kein Liebhaber, und das Original [illegible] Liebhaber; III, [illegible] aus Eurip. Iph. in Aul. 635, wo er [illegible] einfügt, und das Original [illegible] hat; [illegible] führt er am Ende des Capitels zwei Stellen an, die beide am Ende des Panegyricus von Isocrates stehen sollen, woselbst sich aber nur die erste, nicht auch die zweite findet; III, 9 schreibt er einen dem Euripides angehörenden Vers dem Sophocles zu; in demselben Capitel sind viele Isocratische Stellen, deren Plätze ich angezeigt, großentheils mit Abweichungen von dem Texte angeführt; ebenso III, 10 die Stelle aus Isocr. ad Phil. [illegible], und in gleicher Art wird man III, 11 in der Stelle aus Iph. in Aul. [illegible], ebendaselbst in der aus Isocr. ad Phil. 45, ebendaselbst bei Ilias IX, 385; III, 14 bei Dem, was er über den Eingang zu des Isocrates Lobrede auf Helena sagt, durch Vergleichung der Autoren selbst manche Abweichung oder Auslassung finden, welche man nur aus der getäuschten Zuversicht des Philosophen auf sein Gedächtniß erklären kann. In unserem Capitel selbst macht er aus dem Anfange des Verses „mir war Erzeuger Polybos" den Eingang, Prolog eines Sophoclei-

Darum sagen die Sclaven nicht, Was man sie fragt, sondern Was außen umher ist, und machen viel Eingänge.

Wie man freundlich stimmen soll, ist angegeben, und so vom Uebrigen der Art, alles Einzelne. Da aber mit Recht heißt (Od. VI, 327):

Gib, daß im Volk der Phäaken ich Lieb' antreff' und Erbarmen,

so muß man auf diese zwei Dinge sein Augenmerk richten. In der Schaurede muß man den Hörer glauben machen, er selbst, oder sein Geschlecht, oder seine Bestrebungen, oder sonst Etwas sei ihm in der Rede mit gelobt. Denn es ist wahr, was Sokrates in seiner Leichenrede sagt, es sey nicht schwer, Athener unter Athenern zu loben, (*) wohl aber vor Lacedämoniern. [illegible] Staatsrede braucht, nimmt sie aus der gerichtlichen. Sie hat von Natur am wenigsten Eingang, [illegible] Dinge, welche man schon kennt. Und die Sache bedarf keines Eingangs, sondern nur wegen des Redners oder der Gegner, oder wenn die Leute die Sache nicht so groß ansehen, als man will, sondern für größer oder geringer. Daher muß man beschuldigen oder entkräften, und vergrößern oder herabsetzen. Dieserwegen oder zur Verzierung bedarf sie des Eingangs, weil es sonst zusammengebracht erscheint, wenn es diesen nicht hat. Von solcher Art ist des Gorgias Lobrede auf die Eleer, da er, ohne sich im Voraus zu rühren und eine einleitende Bewegung zu machen, gleich anfängt: Elis, die glückliche Stadt.

---

schen Stückes, während derselbe in der Mitte des Stückes steht. Mehrere Gedächtnißfehler kommen noch III, 16 u. 17 vor.

In Rücksicht auf Verdächtigung bietet einen Punkt Dasjenige dar, wodurch man überhaupt ein widriges Vorurtheil zu entkräften sucht; denn es macht keinen Unterschied, ob Jemand es ausgesprochen hat oder nicht: und so ist Dieß allgemein anwendbar. Ein anderes Verfahren begegnet wirklich Entgegengehaltenem, und sucht darzuthun, daß die Sache nicht ist, oder nicht schädlich, oder nicht für das Individuum, oder nicht von solcher Bedeutung, oder nicht unrecht, oder nicht groß, oder nicht unsittlich, oder daß sie Nichts auf sich habe (denn Das ist's, worüber gestritten wird, wie von Iphicrates gegen Nausicrates *), denn er zugestand gethan zu haben, was Derselbe behauptete, und ihm Schaden angethan, nicht aber damit Unrecht zu haben); oder sucht, wo man im Unrechte ist, Etwas dagegen zu setzen, wenn die Sache schädlich ist, „es ist ja eine schöne Handlung!" wenn sie wehthuender Art ist, „es ist aber nutzenbringend!" — oder sonst Etwas der Art. Wieder ein Verfahren ist, daß man sagt, es sey ein Versehen, oder ein Unglück oder Nothwendigkeit, wie Sophocles sagte, er zittere nicht, wie der Andere zu seiner Verdächtigung sagte, um altersschwach zu scheinen, sondern aus Nothwendigkeit; denn seine achtzig Jahre seyen nicht das Werk seines Willens. So ferner, daß man dagegen gibt, warum man so gehandelt, man habe nicht schaden wollen, sondern Das und Das, und habe nicht Das, was schuldgegeben worden, gethan, und so sey es zum Schaden ausgeschlagen. „Billig wäre es mich zu hassen, wenn ich so gethan hätte,

*) Nausicrates, von Erythrä, ein Schüler des Isocrates.

mit [illegible]
Beweisen [illegible] Beschuldigte [illegible]
[illegible] früher [illegible] selbst [illegible]
Nachtheil [illegible] Menschen mit [illegible]
[illegible] nicht getroffen von den Be-
schuldigung [illegible] Ehebrecher und [illegible]
[illegible]
Wieder eines, wenn derselbe schon Andere verdächtig [illegible]
[illegible] Andere [illegible] ein solches
Vorurtheil, wie jetzt gegen mich, ohne Berechtigung [illegible]
[illegible] nicht schuldig erkannt worden sind. Wieder
eines [illegible] Gegenbeschuldigung [illegible] den Beschul-
digten, [illegible] Widerspruch [illegible] selbst
[illegible]
der [illegible], wenn schon eine Entscheidung [illegible]
[illegible] Processe [illegible]
[illegible] Gottlosigkeit [illegible]
er in einem Werke Anweisung zur Eidbrüchigkeit gebe [illegible]

[illegible]

[illegible] Umfang des Vermögens, welches ein [illegible] Athener, der sich zu einem öffentlichen und kostspieligen Dienste aufgefordert sah, demjenigen [illegible] konnte, den er für reicher hielt, [illegible] mit der Aufforderung [illegible] hatten die Entscheidung darüber. Näheres und Beispiele in Böckhs Staatsh. II, S. 122 fg.

Er [illegible] Entscheidung *) [illegible] vom [illegible] beim [illegible] Gericht [illegible] [illegible] sich [illegible] rechtfertigt [illegible] [illegible] wollen. [illegible] schwer [illegible] sey; [illegible] Standpunkt beim Urtheile [illegible] [illegible] Theilen [illegible] Mittel [illegible] Hesione **) [illegible] [illegible] [illegible] Sohn [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Solche [illegible] Gute [illegible]

*) Eine Entscheidung war schon erfolgt, indem das Stück von den zehn beeidigten Kampfrichtern (Schöll Geschichte der Gr. Litteratur, I, S. [illegible]) den Stücken seiner Mitbewerber um den Preis (daselbst S. 250) vorgezogen und eben [illegible] erklärt worden war. Da diese dramatischen Wettkämpfe bei einem religiösen Feste statt fanden, [illegible] religiöse Ansicht des Eides allerdings ein [illegible] das Stück zu verwerfen, wenn die Kampf[illegible] darin gefunden hätten. Euripides konnte [illegible] seines Stücks, als eine Unschuldserklärung [illegible] Vorwurf betrachten. [illegible] gegangenes Stück des Sophocles.

**) [illegible] Gattin.

†) Für den Gegner.

den, daß sie mit dem Bösen umgingen. Das Mittel ist gemeinschaftlich zur Verdächtigung und zur Entkräftung anzuwenden, insofern eine und dieselbe Handlung aus mehreren Beweggründen entstanden seyn kann, wobei denn der Verdächtigende dieselbe durch schlimme Deutung anschwärzen, und der Entkräftende sie zum Bessern kehren muß; z. B. daß Diomedes *) den Odysseus vorzog, einestheils, weil er ihn für den Tüchtigsten erachtete, anderentheils, nicht so, sondern, weil er ihn allein nicht für einen Nebenbuhler ansah, da er feig sey. So viel von der Verdächtigung.

Die Erzählung ist in den Schaureden nicht zusammenhängend, sondern getheilt. Denn man muß allerdings die Thaten, aus denen man die Rede, in ihrer Folge durchgehen, wie sie gehalten wird. Denn die Rede ist zusammengesetzt, und hat erstens einen außerhalb der Kunst liegenden Theil; es ist nämlich der, welcher spricht, ja nicht Urheber der Thatsache **), zweitens besteht sie aus der künstlichen Behandlung. Was darauf beruht, daß man's zu zeigen hat, wenn die Sache unglaubhaft ist, oder daß sie von gewisser Art, von gewissem Grade oder auch Alles zusammen sey. Deßhalb muß man bisweilen nicht Alles der Reihe nach erzählen, weil, was so dargethan wird,

*) Ilias X.

**) Der Thatsachen, z. B. der Thaten des Evagoras, welche Isocrates lobt. Er muß sie nehmen, wie sie sich finden: steht also zu ihnen in demselben Verhältnisse, wie der Redner vor Gericht gegen Urkunden, Zeugenaussagen u. dgl., die er nicht machen kann, sondern verarbeiten muß. Vgl. I. 15.

schwer zu behalten ist: „Nach diesen Thatsachen ist er tapfer, nach diesen weise oder gerecht“. Diese Art der Darstellung ist einfacher; jene andere aber ist vielfarbig*) und nicht anspruchslos. Man muß aber, was bekannte Thaten sind, nur in Erinnerung bringen; darum bedürfen die meisten Reden**) keiner Erzählung, z. B. wenn man den Achilles loben will; denn Jedermann weiß seine Thaten. Dagegen muß man sie [illegible]. Lobt man dagegen den Critias, so muß man sie erzählen; denn sie sind nicht Vielen bekannt. ***)

Jetzt stellt man die lächerliche Regel auf, die Erzählung müsse schnell seyn. Und doch trifft hier Das zu, was Einer dem Brodkneter, der ihn fragte, ob er den Teig [illegible] machen solle, antwortete: wie, denn? Ist's denn

*) Der Redner zu Lob und Tadel kann zweierlei Wege einschlagen. Entweder den Charakter seines Mannes zeichnen, und die verschiedenen Merkmale dieses Charakters aufstellen, und diesen Merkmalen die vorhandenen Thatsachen beifügen, oder aber erzählen nach der Zeitfolge, und dann erst die nöthigen Schlüsse aus den gegebenen Thatsachen machen. [illegible] weniger Einheit haben, als die [illegible]

**) Demonstrativen oder Schaureden.

***) Hier wiederholt unser Capitel eine Stelle aus I, 9, welche aber von Victorius mit Recht als hierher nicht gehörig [illegible] Ungeachtet [illegible] Orte sehr alt seyn muß. Es ist ganz gegen unsers Schriftstellers Weise, vom Gegenstande des Capitels, der Erzählung, so abzuschweifen, als Dieß geschehen würde, wenn jene Stelle hier eingeschoben bliebe, der andern Gründe nicht zu gedenken. Uebrigens scheint hier Etwas in den Handschriften ausgefallen zu seyn. S. Buhle zu dieser Stelle.

nicht möglich, einen *guten* zu machen? So ist's nun auch hier. Man darf freilich nicht gedehnt erzählen, wie auch der Eingang und die Beweisführung nicht gedehnt seyn soll; denn auch hier beruht das Gute nicht auf der Schnelligkeit oder Kürze, sondern auf dem mittlern Maße: und Dieß besteht darin, daß man so viel sagt, als zur Aufhellung der Sache dienen, oder bewirken wird, daß man annimmt, es sey geschehen, er habe geschadet, er habe Unrecht gethan, oder Das gerade, was man will: und der gegenüber Stehende das Gegentheil. *) Dabei muß man immer in die Erzählung so Etwas einfließen lassen, was auf den eigenen sittlichen Werth schließen läßt, z. B.: ich aber wies jederzeit auf Das, was recht ist, hin, und sagte, er solle die Kinder nicht im Stiche lassen —; oder auf des Andern Schlechtigkeit: „er aber antwortete, wo er sey, da gebe es andere Kinder" — wie die abtrünnigen Aegyptier nach Herodot **) geantwortet haben: Oder, was den Richtern angenehm ist. ***)

Bei der Vertheidigung ist die Erzählung kürzer. Dagegen streitet man ja, daß Etwas nicht geschehen, daß es nicht schädlich, daß es nicht ungerecht, oder daß es nicht von solchem Belange sey: man muß daher bei dem Anerkannten sich nicht aufhalten, soferne es nicht dahin Bezug hat, z. B. wenn es wohl gethan worden ist, aber nicht mit Unrecht. Dazu muß man Thatsachen von sich anführen, deren Unterlassung Mitleid oder Entrüstung herbeiführt. Ein Beispiel davon

*) D. i. sagt.

**) Herod. II, 30.

***) D. i. muß man einfließen lassen.

gibt des Alcinous Apolog, *) Was in der Anrede Penelopens in sechzig Versen gefaßt ist. Deßgleichen wie Phayllus **) den Cyclus sprechen läßt, und der Prolog im Oeneus. ***)

Die Erzählung muß characteristisch seyn. Das wird sie werden, wenn wir wissen, was Character verleiht. Hier ist das Einzige, daß man seine Absicht zu erkennen gibt: die Beschaffenheit des Characters aber wird dadurch angezeigt, daß man die Beschaffenheit der Absicht zu erkennen gibt. Die Absicht aber ist von gewisser Art durch ihr Ziel. Darum haben die mathematischen Vorträge keinen Character, weil sie keine Absicht †) haben; denn sie haben kein warum; wohl

*) So nannten die Alten Odyss. IX. bis XII, wie Aelian var. hist. XIII, 14 unter den verschiedenen Titeln, die man einzelnen Hauptpartieen der Homerischen Gesänge gab, auch die Apologe des Alcinous anführt. Seiner Gattin Penelope erzählt Odysseus im dreiundzwanzigsten Gesange dasselbe, was er in vier Gesängen dem Alkinoos erzählt hatte, in zweiunddreißig, nicht in sechzig Versen, weßwegen hier entweder bei Aristoteles ein Gedächtnißfehler, oder in unserem Homerischen Texte ein Mangel ist [illegible]

**) Phayllus war einer der cyclischen Dichter, deren Dichtungen die vor- und nachhomerischen Sagen umfaßten. Wahle.

***) Verlornes Schauspiel des Euripides.

†) Diese und die weiter unten folgende Stelle vornehmlich haben mich abgehalten, das Wort [illegible] durch Vorsatz zu übersetzen, wie Vogt im ersten Buch und Garve in der Ethik gethan hat. Man muß zwar zugestehen, daß Absicht Das, was Arist. will, ebenfalls nicht erschöpft. Aber es scheint mir, daß man eher ahnen kann, was er sagen will, wenn man liest: mathematische Vorträge haben keine Absicht, als, wenn [illegible] wäre: math. V. haben kei-

aber die Socratischen; denn ihr Gegenstand ist solcher Art. Charakteristisch ist, was je mit einer sittlichen Eigenthümlichkeit [illegible] bezeichnet. Dahin gehört ferner, daß man nicht die [illegible] nen Vorsatz, weil [illegible] hat, als die Absicht. Die Hauptstelle über dieses schwere Wort ist Eth. Nic. III, 2. bei Garve 4. Nach dieser scheint mir unter προαίρεσις etwa moralische Willensäußerung verstanden zu seyn, und diesem zusammengesetzten Ausdrucke das Wort Absicht und weiter unten Grundsatz [illegible] zukommen. Denn dort unterscheidet A. die προαίρεσις nicht allein von der Begierde, der Leidenschaft, der Meinung, sondern auch von der βούλησις, was Garve sicherlich nicht mit Recht durch Wille und Wollen übersetzt. Er hätte das Wünschen übersetzen sollen, da A. von dieser Regung unsers Innern sagt: es begreife auch das Unmögliche [illegible] und da in unserer Sprache der Wille als Aeußerung des Vermögens gilt. A. bezeichnet die προαίρεσις als Etwas, das wir mit Kindern und Thieren nicht gemein haben. Dieß aber ist der Vorsatz offenbar weniger, als die Absicht. Am Ende des Capitels sagt er dort noch ausdrücklich, sie sey mit Vernunft und Ueberlegung verbunden, und das Wort selbst drücke einen Akt aus, in welchem man etwas vor einem andern Dinge wähle. [illegible] hier: mathematische Vorträge haben keine Absicht [illegible] wohl aber die Socratischen [illegible] schon aus diesem Gegensatze, daß die προαίρεσις [illegible] muß, in der [illegible] nennt, so wie [illegible] Erkenntniß [illegible]. Die mathematischen Vorträge wollen auf den Willen nicht einwirken, aber die Socratischen; darum haben jene das nicht, was A. Charakter nennt.

heit verbunden ist, z. B. im Sprechen *), selbst machte er Schritte, was eine kecke und trotzige Eigenthümlichkeit bezeichnet. Dahin gehört ferner, daß man nicht die Sprache der Berechnung führe, wie unsere heutigen Redner, sondern die des Grundsatzes: „Das war's, was ich wollte und vorhatte; und wenn mir's nicht zum Nutzen gereichte, war's doch besser." Denn das Eine will der Kluge, das Andere der Gute, indem der Kluge zur Aufgabe hat, dem Nützlichen nachzutrachten, und der Gute, dem Edeln. Ist's eine unglaubhafte Sache, so muß man den Grund dazu angeben, wozu Sophocles ein Beispiel gibt, das von Antigone, daß sie mehr um ihren Bruder sorgte, als um den Mann oder Kinder: denn diese, einmal verloren, könnten ihr wieder werden;

[Soph. Antig. 905].

Doch weil mir Vater und Mutter birgt des Hades Nacht,
Entsproßt ein Bruder niemals wiederum mir.

Hat man keinen Grund anzugeben, so muß man sagen, man wisse wohl, daß man etwas Unglaubhaftes sage, aber man sey einmal von Natur so beschaffen. Denn die Menschen

*) Ohne Zweifel vor der Versammlung. Quintil. I, 5, 121 führt als einen der Fehler, in die man durch Verlegenheit beim Sprechen gerathen könne, an: einige Schritte machen, bevor man seinen Satz ausgesprochen habe. Wie nun oftmals Muth und Verlegenheit gleiche Wirkungen hervorzubringen scheinen: so kann auch hier das Schritte machen dem Gegentheile dessen zugeschrieben werden, dem es Quint. zuschreibt. So konnte auch Cleons Kunststück in der Action, das Schlagen auf seinen Schenkel (Quint. II, 12, 10 u. XI, 3, 123) verschieden gedeutet werden, als Feuer und als Frechheit.

glauben Einem nicht, daß man von selbst etwas Anderes unternehme, als das Nutzenbringende.

Ferner bringt man, Was mit Affecten in Verbindung steht, indem man auch Folgen der Sache erzählt, selbst die, welche bekannt sind, und Was uns oder Dem Andern auf besondere Weise zukommt: „der ging mit einem wilden Blicke auf mich weg"; und wie Aeschines *) über Kratylus: „zischend und in die Hände klatschend". Denn solche Dinge sind glaubhaft, und so wird Das, was die Leute wissen, ihnen zum Zeichen Dessen, was sie nicht wissen. Sehr Vieles dergleichen kann man bei Homer finden [Od. XIX, 361]:

„Jene sprach's; und die Alte verbarg mit den Händen ihr Antlitz—"

Denn Wer zu weinen anfängt, führt die Hand an die Augen. Und gleich anfangs gib dich als Mann von gewisser Art zu erkennen, damit man dich so ansehe, und so auch den Widersacher; thue es aber unbemerkt. Daß es leicht ist, sieht man an den Verkündigern von Botschaften; da wir über Diese, von denen wir doch gar Nichts wissen, uns doch eine gewisse Meinung machen **). Die Erzählung muß an vielen Stellen vertheilt, und manchmal gleich im Anfang angebracht seyn.

In der Staatsrede ist am wenigsten Erzählung, weil über Künftiges Niemand erzählend spricht; sondern, wo etwa Erzählung vorkommt, wird sie Geschehenes betreffen, damit man bei der Erinnerung an dasselbe über Das, was nachfolgt, besser beschließen möge; oder man erzählt zu Beschuldigung

*) Wahrscheinlich Aeschines der Socratiker. Buhle.
**) Nach dem Inhalte ihrer Botschaft.

ihrer zu [illegible]. Da aber Handelnde nicht im Geschäfte des berathenden Redners. Ist die Beschuldigung falsch, so muß man versprechen, den Grund sogleich anzugeben, und wenn die Versammlung es will, vorzulegen. Auf solche Weise verspricht immer des Carcinus*) Jocaste in seinem Oedipus auf die Fragen dessen, der nach ihrem Sohne forschte. So des Sophocles Hämon.**)

Die Beglaubigungsgründe müssen beweiskräftig seyn, und den Beweis muß man, da der streitigen Punkte vier sind, [illegible] führen, daß man eben [illegible] aber hier [illegible] Streitet man z. B. daß etwas nicht geschehen sey, so muß man vor Gericht darüber vorzüglich den Beweis führen; oder daß man nicht Schaden gethan hierüber, und daß es nicht so viel bedeute, oder daß man recht damit gethan. Desgleichen, wenn gestritten wird, [illegible] eher geschehen sey. Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß nur bei dieser Frage nothwendigerweise ein Theil moralisch schlecht seyn muß; denn hier ist nicht Unwissenheit der Grund, wie wenn man über das Recht streitet. Bei diesem Punkte also muß man verweilen, bei den andern aber nicht.

Im den Schaureden wird meistentheils die rhetorische Ausschmückung, daß Dies und Jenes edel und nützlich sey, ihr Geschäft haben; denn die Handlungen müssen geglaubt

*) Ein tragischer Dichter aus Athen, von dem wir Nichts mehr besitzen.

**) Antig. v. 636.

werden. In wenigen Fällen bringt man auch für diese Beweise bey, wenn es unglaublich ist, oder ein Anderer der Urheber davon ist *). In den Staatsreden möchte einer darüber streiten, daß Etwas nicht seyn wird, oder daß wohl Etwas geschehn wird, was der Andere anräth, aber daß es nicht rechtlich ist, oder nicht nützlich, oder nicht in dem Maße. Man muß auch merken, ob der Andere außer der Sache eine Unwahrheit sagt; denn das erscheint als Beweis, daß er auch im Andern lügt **).

Es sind aber die Beispiele für die Staatsrede, und die Enthymemen für die gerichtliche am meisten geeignet. Denn die erste betrifft das Künftige, weshalb man nothwendigerweise aus dem schon Geschehenen die Beweise herbringen muß; die zweyte aber, was ist oder nicht ist, wo mehr Beweisführung und Nothwendigkeit eintritt; denn das Vorgefallene hat Nothwendigkeit in sich. Jedoch muß man die Enthymemen nicht zusammenhäufen, sondern sie mengen; sonst thun sie einander Schaden. Denn nach dem Wie viel ein kluger Mann (Odyss. IV, 204) [illegible]

[illegible]

Dieß aber geschieht da nicht. Auch muß man nicht über Alles Enthymemen suchen; sonst wird man's machen, wie etliche Jünger der Philosophie, welche solche Dinge in bester Form beweisen, die bekannter und glaubhafter sind, als das, was sie in der Rede voraussetzen. Ferner, wenn man zum Affecte spricht, bringe man kein Enthymema; denn entweder wird

*) So daß man also Dieses erst die Thesis nachweisen muß, um sie dem Helden zuzugeben. [illegible]

**) D. i. unter den verschiedenen Arten der Glaubwürdigmachung der Rede.

es beyde Affecte hinderlich, oder wird das Enthymema verschwendet seyn; denn gleichzeitige Bewegungen sind einander hinderlich, und heben sich entweder auf, oder schwächen einander. So auch, wenn man seinen Vortrag charakteristisch macht, muß man nicht zugleich ein Enthymema suchen; denn die Beweisführung hat mit Charakter und Grundsätzen Nichts zu thun. Dagegen Gnomen muß man in der Erzählung und Beglaubigung anwenden, weil Character in ihnen ist: „ich habe gegeben, und mit dem Bewußtseyn, daß man nicht trauen soll." Spricht man im Affecte, so sagt man: „und es reut mich nicht, so übel mir mitgespielt worden ist; denn er behält wohl den Gewinn, ich aber die gerechte Sache".

Die Staatsrede ist aber schwerer, als die gerichtliche, natürlich, weil sie das Künftige betrifft, hier aber das Geschehene vorkommt, was schon Gegenstand des Wissens, selbst für die Wahrsager, ist, wie Epimenides von Creta sagte. Denn dieser wahrsagte nicht über das Künftige, sondern über das Geschehene, aber noch Verborgene. So ist auch das Gesetz für die gerichtliche Rede eine Grundlage. Hat man aber einen Anfangspunkt, so ist es leichter, die Beweisführung zu finden. Auch hat man dabei weniger Punkte zum Verweilen, wie da, wo man spricht gegen den Widersacher, oder von sich oder zu den Affecten, sondern gerade am wenigsten, wenn man nicht von der Sache abführt. In solcher Verlegenheit muß man es machen, wie die Athenienischen Redner, und wie Isocrates *), welcher in der berathenden Rede an-

*) Er nennt diesen als einen Mann der eine Classe für sich ausmacht, weil er nicht activer Redner, sondern Musterlehrer der Redekunst und Verfasser von Reden war.

Klage, wie die Lacedämonier im Panegyricus und den Chares in der Rede von der Bundesgenossenschaft. *) In den Schaureden muß man Lobsprüche zwischen der Rede einschieben, wie Isocrates thut, der immer irgend Etwas einführt. Auch, Was Gorgias sagte, daß ihm nie die Rede ausgehe, wenn er vom Achilles spreche, lobe er den Peleus, dann Aeacus, dann den Gott **) so auch die Tapferkeit; oder er bringe Dieß und Jenes; und das ist nun jenes Einschieben. Hat man nun Beweismittel, so muß man in charakteristischer Eigenthümlichkeit und beweisend sprechen. Hat man aber keine Enthymemen, nur in jener; wie es denn auch dem guten Menschen mehr gleich sieht, als rechtschaffener Mann, denn mit unwiderlegbarer Rede aufzutreten. Widerlegende Enthymemen machen mehr Eindruck, als beweisende, weil Alles, was widerlegt, in seiner Natur als Syllogismus deutlicher hervortritt: denn Entgegengesetztes neben einander gestellt wird deutlicher erkannt. Die Bearbeitung des Widersachers ist kein besonderer Theil der Rede, sondern gehört zur Beglaubigung. Man entkräftet theils durch Instanz, ***) theils durch förmlichen Schluß.

Sowohl in der berathenden als der gerichtlichen Rede muß man zuerst seine Beglaubigungsmittel vorbringen, dann Dem, was entgegensteht, sich zuwenden mit Entkräftung und Vorwegthun. Ist die Entgegnung weitläufig, so nimmt man, Was uns entgegen ist, zuerst vor, wie Callistratus †) in der

*) Unter dieser Rede ist die jetzt περὶ εἰρήνης (über den Frieden) betitelte verstanden.

**) [illegible] θεὸν die Göttin (Thetis) steht wie ein Erklärungsversuch aus. Jupiter als Urheber des Geschlechts gibt ja auch eine natürliche Anknüpfung, und er kann κατ' ἐξοχὴν eben so gut ὁ θεὸς als Thetis ἡ θεὸς genannt werden.

***) Worüber Anal. prior. II, 26 genauere Erklärung gibt.

†) S. I, 14. §. 1.

Messenischen Rede gethan hat. Was nämlich die Andern sagen würden, faßte er zuvor auf und brachte es selbst vor. Spricht man in zweiter Stelle, so muß man seine Widerlegung des Gegners zu allererst anbringen, indem man entkräftet und Gegenschlüsse bildet, vornehmlich, wenn er viel Eindruck gemacht hat. Denn gleichwie sich das Gemüth eines Menschen, wider den es eingenommen worden ist, nicht nahe kommen läßt, gerade so auch nicht einen Vortrag, wenn der entgegengesetzte Recht zu haben scheint. Somit muß man dem angehenden Vortrage in dem Zuhörer Raum machen. Dieß wird geschehen, wenn man unwirksam macht. Man muß also gegen Alles oder das Bedeutendste oder Das, was Eindruck macht oder Das, was gut zu widerlegen ist, ankämpfen und so sein Eigenes glaubhaft machen [Eur. Tro. 931]:

Die Göttinnen zuerst will ich vertheidigen:
Denn Hera glaub' ich [illegible]

Da faßte sie zuerst das Schwächste an. So viel von der [illegible] (*).

Um den Eindruck sittlicher Eigenthümlichkeit, [illegible]

(*) Helena, nach Trojas Falle von Menelaus zum Tode bestimmt, bittet noch um kurze Frist zur Verantwortung, welche Menelaus ihr, selbst auf Hecubas Fürbitte, gewährt. Nun sucht Helena zu beweisen, daß nicht sie die Schuldige sey, sondern des Paris Aeltern, die ihn gezeugt und trotz dem warnenden Orakelspruche nicht getödtet haben; dann aber die Göttinnen, Pallas, Juno, Venus, welche den Paris zum Schiedsrichter zwischen sich gemacht hätten; ferner auch [illegible] selbst der Gatte, welcher sie allein mit Paris daheim gelassen. Unter diesen drei Punkten ist der von den Göttinnen der schwächste. Hecuba, welche sich an der Hinrichtung Helenas weiden würde, widerlegt ihre Vertheidigungsrede, indem sie den schwächsten Punkt derselben zuerst angreift, und zu beweisen sucht, daß es thöricht sey, den Göttinnen auch nur eine kleine Schuld beizumessen.

bringen, — da gewisse Dinge von sich selbst zu sagen, gehässig ist oder langweile oder Widerspruch erregt, und vom Andern, als Beschimpfung oder Rohheit herauskommt; indem man einen Dritten als redend einführen, wie Isocrates in seiner Rede an Philippus und über die Antidosis *) thut, und wie Archilochus **) zum Tadel anwendet, indem er den Vater über seine Tochter im Jambengedichte sagen läßt:

Um Geld
Ist Nichts unmöglich und ist auch verschworen Nichts.

So den Zimmermann Charon in dem Jambengedichte, dessen Anfang ist:

Nicht kümmern mich des Gyges — ***)

So auch, wie Sophocles †) den Hämon für Antigone zu seinem Vater sprechen läßt, als sprächen Andere so. Manchmal muß man auch die Enthymemen umwandeln, und Gnomen daraus machen, z. B.: „Freundschaftsverträge muß man verständigerweise im Glücke machen; denn so wird man am Besten dabei fahren.“ Dagegen in enthymematischer Form: „Wenn man aber da, wo übereinzukommen am Nützlichsten und Vortheilhaftesten ist, Uebereinkünfte schließen soll, so muß man sie im Glücke schließen.“

Achtzehntes Capitel.

Was die Frage betrifft, so ist der rechte Ort, sie anzubringen, vornehmlich wenn der Andere den einen Theil

*) Es gab zwei Reden des Isocrates, die diesen Titel führten. Nur Eine ist vorhanden, in welcher Nichts der Art vorkommt.

**) Der berühmte Erfinder der satirischen Jambengedichte; er war aus Paros gebürtig und lebte ums Jahr 700 v. Chr.

***) Hinzuzufügen: des goldreichen (Gyges) Schätze. Soweit ist der Anfang des Gedichtes bei Plutarch erhalten.

†) Antig. v. 693 fg.

schon herausgesagt hat, so daß, wenn jetzt noch die Frage über den einzigen Punkt hinzukommt, der Widerspruch entsteht. Ein Beyspiel ist des Perikles Frage an Lampon über die Weihen zu dem Dienste der Soteira. *) Da Der gesagt hatte, ein Ungeweihter könne Das nicht hören, so fragte er ihn, ob er die Sache kenne? und auf seine Bejahung weiter: wie denn, da er ungeweiht sey? Der zweite Fall ist, wenn Eines schon offenbar ist, und anzunehmen ist, daß der Gefragte auf die Frage das Zweite zugeben wird. Denn hat man den einen festen Punkt erfragt, so muß man über Das, was an sich klar ist, nicht weitere Fragen anstellen, sondern sofort den Schluß ziehen: wie Socrates auf des Melitus Behauptung, er leugne der Götter Daseyn, fragte; ob er **) einen Genius annehme? Und da Der's bejahte, so fragte er ihn, ob nicht die Genien entweder Göttersöhne, oder überhaupt etwas Göttliches seyen? Auf die Bejahung der Frage sagte er: gibt's denn einen Menschen, der Göttersöhne glaubt, und keine Götter? Ferner, ***) wenn sie darthun wird, daß der Andere Entgegengesetztes oder Unglaubliches behauptet. Der vierte Fall ist, wenn der Andere durchaus nur durch eine sophistische Antwort loskommen kann. Denn wenn er so antwortet: es sey die Sache, und sey sie nicht; oder das Eine wohl, aber das Andere nicht; oder in einer Hinsicht, und in anderer nicht, so werden die Leute unruhig, indem sie in Zweifel gerathen. Sonst aber muß man's nicht versuchen; denn wenn er (der Gegner) Stand hält, erscheint er als Ueberwinder. Denn man kann nicht lange fragen, wegen der Schwachheit des Zuhörers. Eben deßhalb muß man die Enthymemen so bündig als möglich fassen.

Antworten aber muß man, auf doppelsinnige Fragen durch Distinctionen, und nicht auf einmal, und auf Das, was

*) D. h. Erhalterin, Retterin, ein Beiname, den Ceres mit Proserpina gemeinschaftlich hatte. [illegible] S. 510.

**) D. h. Socrates, ob Melitus ihm diesen Glauben beimesse?

***) Ist die Frage anwendbar.

wirklich uns zuwider erscheint, so, daß man gleich mit seiner Antwort die Widerlegung gibt, bevor noch der Andere weiter fragt, oder seine Schlüsse bildet; denn man kann ohne Schwierigkeit voraussehen, worauf es hinausgeht. Dieß, wie die Wege der Entkräftung, muß uns aus der Topik bekannt seyn. Ferner, wo eine Frage den entscheidenden Schluß bildet, und man dem Schlusse folgt, muß man den Grund zur Sache angeben, wie Sophocles, von Pisander gefragt, ob es sein Wille, wie der übrigen Staatsräthe,*) gewesen sey, die vierhundert Männer aufzustellen, zu ihm sagte: wie?**) schien dir das nicht eine Schlechtigkeit? Und hast denn nicht du, sprach Jener, diese Schlechtigkeit begangen? Worauf er sagte: ja; denn es gab nichts Besseres. So auch wie der Laconier,***) zur Verantwortung gezogen wegen seiner Verwaltung als Ephore, und gefragt, ob er seine Nebenmänner als mit Recht getödtet ansehe, Dieß bejahte. Der Andere: hast du denn nicht Gleiches mit ihnen angeordnet? Und auf Bejahung: so wirst also auch du mit Recht hingerichtet werden? Da sprach er: nein! denn Jene haben, durch Geld bestochen, diese Dinge gethan, ich aber nicht, sondern mit Ueberzeugung. Daher muß man auch nach gemachtem Schlusse nicht weiter fragen, und um den Schluß selbst auch nicht mehr fragen, sofern man nicht ein großes Uebergewicht von Wahrheit für sich hat.

Was das Lächerliche betrifft, — da es einige Anwendung in öffentlichen Reden zu haben scheint, und Gorgias sagt, man müsse den Ernst der Gegner durch Lachen und ihr Lachen durch Ernst zerstören, und Recht damit hat — so ist davon, wie viele Arten des Lächerlichen es gebe, in der

*) Thuc. VIII, 67.

**) Sophocles führt ihn durch die Frage tiefer hinein, da er weiß, auf was Pisander hinaus will, und erwirkt durch diese Frage die seines Gegners, für welche er schon die schlagende Antwort bereit hat.

***) Unbekannte Geschichte.

Poetik *) gehandelt worden, wovon das Eine dem Freigebornen ansteht, das Andere nicht. So mag man's also anwenden, wie es eben ansteht. Die Ironie ist edler, als der Spaß; denn da bringt man das Lächerliche für sich selbst, dagegen, wer Spaß macht, für Andere.

Neunzehntes Capitel.

Der Epilog hat vier Bestandtheile: die Stimmung des Zuhörers zum Wohlwollen gegen sich, und wider den Gegner; das Hinauf- und Herabsetzen; die Versetzung des Zuhörers in die Affecte; die Recapitulation. Denn nach der Beweisführung, daß man die Wahrheit geredet habe, und der Gegner Unwahrheit, ist's von Natur so geordnet: loben und tadeln, dann weiter ausführen **). Und auf Eines von Beiden muß man sein Augenmerk richten, daß die Person entweder in einem bestimmten Stücke, oder überhaupt gut sey; und der Andere: daß sie schlecht sey in dem bestimmten Stücke, oder überhaupt. Woraus man nun die Menschen als solche darstellen soll, darüber sind die Categorieen angegeben, womit man nämlich als brav und als schlecht darstellen soll. Was nun darauf kommt, nachdem die Sachen dargethan sind, nämlich das Hinaufsetzen und Herabsetzen, ist natürlich. Denn, was geschehen ist, muß erst anerkannt seyn, wenn man es dem Grade nach schätzen will; denn auch Vergrö-

*) C. 5.

**) χαλκεύειν bedeutet nach Müller Archäol. d. Kunst § 311, Anm. 2. die Arbeit des Gießens, Schlagens und Treibens." Hiernach scheint A. durch ἐπιχαλκεύειν eine weitere Ausbildung des vom Redner beigebrachten Stoffes andeuten zu wollen: welches Geschäft entweder in einer genaueren Ausführung des Lobs und des Tadels, oder vielleicht auch in Erregung der Affecte, die damit nahe zusammenhängt und von welcher er gleich nachher spricht, bestehen könnte.

ßerung von Körpern setzt ein Vorhandenes voraus. Womit man hinauf- und herabsetzen solle, darüber liegen die Categorieen schon vor. Ist nun klar, welcher Art und wie groß Etwas ist, so muß man den Zuhörer in die Affecte hineinleiten: das sind Mitleid, Entrüstung, Zorn, Haß, Neid, Eifern, Hader: worüber auch schon oben Categorieen gegeben sind. So bleibt nur die Recapitulation des Vorhergesagten übrig. Die rechte Form dafür ist die, welche man für die Eingänge empfiehlt: man sagt, man solle die Sache oftmals bringen, damit sie wohl aufgefaßt werde. Dort muß man die Sache selbst angeben, damit nicht unbekannt bleibe, wovon gehandelt wird, hier aber summarisch Das, was zum Darthun gebraucht worden ist. Der Anfang dazu ist: „man habe geleistet, was man versprochen;" und so sagt man denn, Was und warum? Man spricht hier mit Gegenüberstellung Dessen, was uns entgegen ist, und stellt entweder nebeneinander, Was beide Theile über denselben Gegenstand gesagt haben, oder auch nicht Punkt gegen Punkt, sondern: „er hat so viel über diesen Gegenstand gesagt, ich aber Das und Das, und aus diesen Gründen." Oder mit Ironie: „er hat so gesprochen, ich so." „Was würde er thun, wenn er Dieß dargethan hätte und nicht Dieß"? Oder mit einer Frage: „Was ist jetzt noch unerwiesen"? oder: „Was hat Dieser dargethan"? So bringt man demnach entweder auf letztere Art [oder durch Gegenüberstellung *)] oder nach dem natürlichen Gange, den die Rede nahm, das Seinige vor, und hinwiederum besonders, wenn man will, die Punkte der Gegenrede. Als Schlußsatz paßt einer ohne Copula, damit es als Schlußrede, nicht als Rede hervortrete: ich habe gesprochen, ihr habt's gehört, ihr wisset nun, urtheilet!"

*) Victorius, und nach ihm Buhle, verdächtigt diese Worte.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

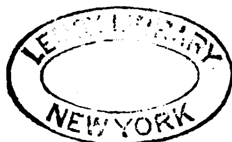
Herausgegeben

von

G. L. F. Tafel, Professor zu Tübingen,
C. N. v. Osiander, Professor zu Stuttgart,
und G. Schwab, Pfarrer zu Gomaringen
bei Tübingen.

Zweihundert und erstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1840.



Aristoteles Werke.

Schriften zur Rhetorik und Poetik.

Drittes Bändchen.

Rhetorik an Alexander.

Uebersetzt
von
Dr. Leonhard Spengel,
Professor der alten Literatur an der Universität München.

Poetik.

Uebersetzt von Dr. Chr. Walz,
Professor der alten Literatur an der Universität Tübingen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1840.

JNE

Aristoteles
Rhetorik an Alexander,

übersetzt

von

Dr. Leonhard Spengel.

Vorbemerkung des Uebersetzers.

Von den Schriften, die unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, gehört die zweite Rhetorik zu den am wenigsten gelesenen; das größere Werk in drei Büchern behandelt denselben Gegenstand weit tiefer und umfassender, und ist jenes, das die Spätern, besonders Cicero, so großer Aufmerksamkeit gewürdigt haben. Dazu kam, daß schon 1548 Pietro Vettori überzeugend dargethan hatte, Verfasser dieser Rhetorik sey nicht Aristoteles, sondern ein Zeitgenosse desselben, Anaximenes. Letzteres, die Unächtheit, zeigt die durchgehende Verschiedenheit der Behandlung des Gegenstandes von den ächten rhetorischen Büchern des Aristoteles, nicht minder Ausdruck und Sprache. Selbst technische Begriffe werden hier mit andern Wörtern bezeichnet; oder, wenn auch dieselben Wörter, in anderer Bedeutung angewendet. Vielleicht verdanken wir nur diesem gläubigen Wahne an Aristoteles

die Erhaltung des schätzbaren Büchleins, wie sich auf ähnliche Art die gleich wichtige, namenlose Rhetorik an Herennius den Schriften Cicero's angeschlossen und zu uns herübergerettet hat.

Daß Anaximenes der Verfasser ist, wissen wir aus Quintilian (Inst. or. III, 4.), welcher den Anfang des zweiten Capitels, die jenem eigenthümliche Eintheilung der Rhetorik, ganz übereinstimmend unter dessen Namen anführt. Die weitere Bestätigung findet sich vielleicht im vierten Bande der Herculanischen Rollen, in einer Abhandlung des Philodemus über Rhetorik, in welcher, einer öffentlichen Anzeige zufolge — der Uebersetzer hat vergebens das Anlangen eines vierten Bandes erwartet — Fragmente aus Anaximenes mitgetheilt werden. Mit diesen durch sichere Critik bewährten Bestimmungen ist der angebliche Brief des Aristoteles an Alexander, welcher als Eingang dient, unvereinbar. Der geringfügige, oft lächerliche Inhalt, die schwülstige Sprache und einzelne, deutliche Beziehungen auf das Werk selbst entfernen den Gedanken eines auffallenden, uns unbekannten Mißverständnisses, wornach das Schreiben zwar ächt, aber an ungeeigneten Ort übertragen scheinen könnte. Was Einzelnes dagegen zu erinnern ist, hat Ad. Stahr in seinen Aristotelia zusammenge-

tragen. Das Wichtigste aber, was man gegen den Inhalt dieses Briefes vorzubringen hat, ist unserer Ansicht nach Folgendes. Was soll eine solche Rhetorik an Alexander, diesem zum besonderen Studium an's Herz gelegt? Diese Theorie ist nicht etwa dazu geschrieben, um das ganze Getriebe der alten Rhetorik zu durchschauen und kennen zu lernen, welchen Vortheil sie uns gewährt; sondern sie ist offenbar für den angehenden Redner als eine Anleitung verfaßt, wie er sich in schwierigen Fällen zu benehmen habe, und auch als schwächere Partei den Muth und das Vertrauen auf seine Sache nicht verlieren dürfe, sondern durch Gewandtheit und Kunst Herr seiner Gegner werden könne. Dies ist der Charakter, dies der Zweck des Buches, der sich auf jeder Seite deutlich und wiederholt ausspricht. Ja diese Theorie ist offenbar nur für democratische Staaten ausgearbeitet; sonst müßten für Manches, z. B. für Das, was Gesetz sey, ganz andere Bestimmungen gegeben werden, die der Verfasser, wenn das Werk für Alexander geschrieben war, nie hätte umgehen können: nirgends ist die monarchische Verfassung auch nur angedeutet.

So wenig unsere Schrift sich ihrem innern Gehalte nach, durch Auffindung und Nachweisung von Principien oder durch einzelne scharfe Bemerkungen

Aristoteles an Alexander.

1. Du hast mich in Kenntniß gesetzt, daß Du schon oft Viele an mich geschickt hast, um sich mit mir zu benehmen, Dir die Theorie der politischen Reden auszuarbeiten. Nicht aus Gleichgültigkeit habe ich immer gezögert, sondern weil ich Dir darüber etwas so Vollendetes liefern wollte, als noch keiner von jenen, die sich damit beschäftigten, geleistet hat. Und mit Recht hatte ich diesen Gedanken. Denn so wie Du strebst unter Allen das schönste Kleid zu tragen, so mußt Du Dich auch bemühen, die vorzüglichste Redekraft zu erlangen: weit schöner und königlicher ist es, zu sehen, daß Dein Geist einsichtsvoll, als daß Dein Körper schön gekleidet sey; ist es doch ungereimt, daß Der, welcher durch Thaten sich vor Allen auszeichnet, an Kraft der Rede jedem Andern nachstehen sollte, zumal da in democratischer Verfassung sich Alles auf das Gesetz, in monarchischer Regierung aber Alles auf die Rede (λόγος) bezieht. So wie freie Staaten das für Alle geltende Gesetz zu dem Vortrefflichen leiten und sie aufrecht zu erhalten pflegt, so kann Deine Rede die Unterthanen Deines Reiches zu Dem, was ihnen nützt, führen; denn auch das Gesetz ist im Allgemeinen nur eine aus gemeinsamer Uebereinstimmung des Staates gezogene Rede, welche andeutet, wie man Jedes thun müsse. Ferner, glaube ich, ist Dir nicht unbekannt, daß wir Die, welche

vernünftig sind (λόγῳ χρωμένους) und mit Vernunft Alles unternehmen wollen, als vortrefflich loben, die aber ohne Vernunft (ἄνευ λόγου) handeln, als roh und verwildert hassen. Durch die Rede (λόγος) züchtigen wir die Schlechten, wenn sie ihre Schlechtigkeit an den Tag legen, und rühmen die Guten, die ihre Vortrefflichkeit zeigen; durch sie erlangen wir die Entfernung von künftigen Uebeln, und erhalten uns den Genuß der gegenwärtigen Güter; durch sie fliehen wir das kommende Ungemach, und verschaffen uns die noch nicht vorhandenen Vortheile; so wie uns ein Leben ohne Schmerz wünschenswerth ist, so ist auch einsichtsvolle Rede achtungswerth. Du mußt bedenken, daß fast ganz den Einen das Gesetz, den Andern aber Dein Leben und Deine Rede ihr Vorbild ist. Darum strebe, Dich vor allen Hellenen und Barbaren hervorzuthun, damit Die, welchen daran liegt, ihre Nachahmung mit den Buchstaben der Tugend schreiben, und nicht auf Abwege gerathen, sondern derselben Tugend theilhaftig werden wollen. Ferner ist das sich berathen das Göttlichste, was der Mensch besitzt: daher darfst Du nicht auf Nebensachen und nichtswürdige Dinge Deinen Fleiß wenden, sondern das Höchste, die Kunst sich zu berathen, mußt Du zu lernen streben; denn welcher Vernünftige möchte es bestreiten, daß das Handeln, ohne sich zu berathen und ohne Ueberlegung, nur vom Unverstande, unter Anleitung aber der Vernunft (λόγου, Rede) das Thun, was sie räth, von Bildung und Einsicht zeigt? Man sieht ja, daß Alle, die am besten unter den Hellenen ihren Staat verwalten, zuerst sich bereden, und dann erst an die Ausführung des Werkes gehen. Sogar die vorzüglichsten Bar-

barren haben diese Sitte, weil sie wissen, daß die Betrachtung des Nutzens durch die Rede die feste Burg der Rettung ist. Diese ist unverwüstbar; nicht die aus Gebäuden errichtete gewährt sichere Rettung. Doch ich will nicht noch mehr davon reden, damit es nicht scheine, als wollte ich mir etwas einbilden, daß ich von allgemein Bekanntem, nicht anders, als läugnete man es, Beweise aufzähle; darum will ich dies übergehen. Nur Das sey noch erwähnt, worüber man sein ganzes Leben lang reden kann, daß Dieses es sey, wodurch wir uns vor den übrigen Geschöpfen auszeichnen: darum sollen wir uns hierin auch vor den übrigen Menschen auszeichnen, da die Gottheit uns vor allen andern geehrt hat. Leidenschaft, Muth u. dergl. haben auch alle übrigen Geschöpfe: die Gabe der Rede besitzt nur der Mensch. Es wäre daher das ungereimteste von allem, wenn wir aus Sorglosigkeit die Ursache unseres bessern Zustandes, wodurch allein wir glücklicher als alle anderen Geschöpfe leben, vernachläßigten. Schon längst habe ich Dich aufgemuntert, und ermahne Dich auch jetzt, festzuhalten an der Philosophie der Reden. Wie die Gesundheit den Körper schützt, so ist Bildung das Mittel, welches die Seele erhält. Unter ihrer Leitung wirst Du in allen Deinen Unternehmungen glücklich seyn, und alle Deine vorhandenen Güter erhalten. Abgesehen von dem Gesagten ist es angenehm, mit leiblichen Augen zu sehen: so ist mit geistigen Augen zu schauen etwas Bewunderswürdiges. Endlich wie der Feldherr Retter seines Heeres ist, so ist die Rede mit Bildung Führerin des Lebens. Doch ich glaube, es sey gut, Dieses und dem Aehnliches für jetzt zu übergehen.

Du hast mir in Deinem Briefe zugleich den Auftrag ertheilt, ich solle Niemanden den Inhalt dieses Buches mittheilen; denn Du weißt ja, daß, wie die Eltern ihre eigenen Kinder weit mehr als fremde lieben, so auch Die, welche etwas aufgefunden haben, Dieses höher schätzen, als Die, welche von dem Aufgefundenen Gebrauch machen: sie opfern dafür, wie für ihre Kinder, ihr eigenes Leben. Die sogenannten Parischen Sophisten haben, weil sie selbst nichts hervorbringen, in ihrer unwissenden Gleichgültigkeit auch keine Liebe: sie schreien nur um Geld ihre Lehren aus. Darum bitte ich Dich, diese Abhandlungen für Dich zu behalten, damit sie nicht, noch ganz jung, von Jemand durch Geld verdorben werden, sondern anständig mit Dir leben, und, wenn sie das gehörige Alter erreicht haben, anhaltenden Ruhm erlangen. Auf die Anzeige des Nikanor haben wir auch von den übrigen Verfassern rhetorischer Schriften, wenn sie in ihren Theorieen etwas Geeignetes bekannt gemacht haben, Dieß aufgenommen. Auf diese zwei Bücher, wovon das eine von mir, das andere von Korax ist, wirst Du in der Rhetorik, die ich an Theodectes geschrieben habe, stoßen; alles Andere aber über die politischen und gerichtlichen Vorschriften ist von mir selbst verfaßt, und Du wirst aus diesen für Dich geschriebenen Bemerkungen auch in beiden eine richtige Einsicht erlangen. Lebe wohl.]

Rhetorik an Alexander.

2. Es gibt zwei Gattungen von politischen Reden, die vor dem Volke, und die im Gerichtshofe. Arten derselben

sind sieben: die anrathende, abrathende, lobende, tadelnde, anklagende, vertheidigende und unterscheidende, bald für sich allein, bald mit Beziehung auf eine andere; die ersten sechs gehen von dem Redner aus, die siebente von den Zuhörern, die alles Das, was der Redner spricht, untersuchen. So viel sind Arten von Reden; ihre Anwendung aber wird in öffentlichen Volksreden, in Rechtsverhandlungen von Verträgen und in Privatversammlungen stattfinden. Am besten nun werden wir davon sprechen, wenn wir jede Art für sich betrachten, und Bedeutung, Anwendung und Wirkungskreis darlegen. Zuerst vom Anrathen und Abrathen, da man dessen sowohl im Privatumgange, als in öffentlichen Volksversammlungen sich vorzüglich bedient. Anrathen ist im Allgemeinen die Aufmunterung zu einem Vorhaben, Reden oder Handlungen; Abrathen das Abhalten von Vorhaben, Reden oder Handlungen. Dieser Definition gemäß muß der Anrathende zeigen, daß Das, wozu er aufmuntert, gerecht, gesetzlich, zuträglich, schön, angenehm, leicht ausführbar sey. Kann er Dieß nicht, so muß er zeigen, wenn er zu schwer Ausführbarem auffordert, daß es möglich und unumgänglich nothwendig sey; der Abrathende aber muß durch das Entgegengesetzte zu hindern suchen, es sey nicht gerecht, nicht gesetzlich, nicht zuträglich, nicht schön, nicht angenehm, nicht möglich, Dieß zu thun: und kann er Dieß nicht beweisen, so muß er zeigen, daß es anstrengend, daß es nicht nothwendig sey. Alle Handlungen nämlich haben an einem von diesen Antheil; so daß, wenn keine dieser beiden Grundlagen vorhanden ist, auch aller Stoff zu Reden genommen ist. Darnach also müssen alle, die anrathen und abrathen, streben.

Ich will nun versuchen, ein jedes näher zu bezeichnen und anzugeben, woher wir uns Dieses zu Reden verschaffen können. Gerecht (δίκαιον) ist die nicht schriftlich aufgezeichnete Gewohnheit aller, oder doch der meisten in Beziehung auf das sittlich Gute und sittlich Schlechte. Zum Beispiel, die Eltern zu ehren, den Freunden Gutes zu thun, den Wohlthätern sich dankbar zu beweisen, Dieses und Aehnliches zu thun, befehlen die Menschen, nicht die geschriebenen Gesetze; sondern es ist von selbst durch die nicht schriftlich überlieferte Sitte und durch das Naturgesetz allgemein angenommen. Dieß ist das Gerechte; Gesetz (νόμος) aber ist die gemeinsame Uebereinstimmung des Staates, die durch schriftliche Aufzeichnung bestimmt, wie man jedes thun müsse. Zuträglich (συμφέρον) heißt die Erhaltung der vorhandenen Güter, oder die Erwerbung neuer, oder die Entfernung vorhandener Uebel, oder die Abwehr von Nachtheilen, die man zu befürchten hat. Dies theilt sich für den einzelnen Menschen in Leib, Seele und von außen her Erworbenes. Dem Leibe zuträglich ist Stärke, Schönheit, Gesundheit; der Seele Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit; äußerlich Erworbenes sind Freunde, Geld, Besitzungen; das entgegengesetzte davon ist nicht zuträglich; einem Staate aber zuträglich ist derlei, wie Eintracht, Kriegsmacht, Geld, reichliche Einkünfte, tüchtige und zahlreiche Bundesgenossen: überhaupt Alles, was Dem ähnlich, nennen wir zuträglich, das Entgegengesetzte nicht zuträglich. Schön (καλὸν) ist, wodurch den Vollbringern Ruhm oder ruhmbringende Ehre zu Theil wird. Angenehm (ἡδὺ) ist Das, was Freude bewirkt. Leicht

und Beobachtungen der menschlichen Natur, mit der des Aristoteles, nach des Verfassers eigener Aussage, der ersten, welche die Rhetorik den ihr von Plato streitig gemachten Namen einer Kunst in seine Rechte einsetzte, vergleichen läßt, so sehr übertrifft sie diese in der Darstellung des Zustandes der alten Rhetorik in Eröffnung ihres Verständnisses. Entstanden zu einer Zeit, wo Beredtsamkeit noch im Volke lebte, aber die vorzüglichen Muster bereits vorhanden waren, ist sie das einzige Werk der Griechischen Literatur, welches den Gang der Composition der Rede bei den Alten recht anschaulich darlegt, und damit zeigt, mit welcher Vorsicht rhetorische Producte des Alterthums gelesen seyn wollen: sie lehrt, wie wenig sich die alte Rhetorik scheute, unumwunden zu gestehen, daß es ihr nur auf Ueberredung, selbst auf dem Wege der Täuschung, abgesehen sey; daß sie dazu ihre Regeln erfinde und einrichte, um nach Gutdünken die Janusgestalt sehen zu lassen. Sie mußte dies vielleicht, da sie die Gegensätze lehrte; aber sie gibt auch den sichersten Beleg für die wiederholten Klagen Plato's und das Umsichgreifen jenes sophistischen Axioms, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.

Dadurch werden wir wiederholt aufgefordert, die künstlichen und angestaunten Reden der Alten

einer strengen Prüfung zu unterwerfen, alles Scheinbare und Glänzende von dem Wahren zu sondern, die Sache für sich zu betrachten, selbst auf die Gefahr, gezwungen zu seyn, unsere Bewunderung um Vieles herabzustimmen — ein Verfahren, das unter der Leitung eines so alten und untrüglichen Führers zur Erkenntniß führen muß.

Unsere Schrift ist zum Verständniß der Griechischen Redner von derselben Wichtigkeit, von welcher der Auctor ad Herennium für Römische Beredtsamkeit ist, zu dessen Zeit die Theorie der Rhetorik als abgeschlossen gelten kann: spätere sind der lebendigen Rede fern, und verlieren sich in die Einzelheiten, ohne das Ganze zu umfassen. Cicero, so sehr er praktisch jede Täuschung und Verdrehung des Gegenstandes zu handhaben und seinem Zwecke gemäß zu wenden versteht, hütet sich in seinen theoretischen Schriften, dem Lehrling diese Methode zu empfehlen, und die Geheimnisse seiner Kunst zu verrathen; sie tritt dort nur in der liebenswürdigen, sittlich guten Gestalt auf. Dies hat er von Plato und Aristoteles gelernt; auch schreibt er nicht für den Anfänger, sondern sucht Umfang, Bedeutung und Wesen der Kunst von höherem Standpunkte aus zu bestimmen.

Aber, was wir hier lesen, ist nur in beschränktem

Sinne das Werk des Anaximenes zu nennen: das wenigste mag von seiner Hand ausgeführt und ihm eigenthümlich seyn; das Ganze und die Behandlung der Rhetorik nach dieser Art im Allgemeinen war durch die Vorgänger, meist wohl durch Isocrates, vorbereitet; wenigstens wissen wir aus sichern Nachrichten, daß die Lehre der Redetheile, des Eingangs und der Erzählung, wie wir sie hier finden, von Jenem ausgehr. Eben so bedeutend ist, daß viele Lehren mit besonderer, ja wörtlicher Beziehung auf einzelne Reden des Isocrates vorgetragen sind; mögen sie nun, wie nicht unwahrscheiulich ist, von Diesem selbst als dem Verfasser ausgehen: oder hat Anaximenes aus dessen Reden seine allgemeinen Bemerkungen gezogen. Diese Schrift gewinnt also um so mehr an Wichtigkeit, je weniger in ihr das Gepräge einer eigenen und besondern Bearbeitung, wie dies bei Aristoteles der Fall ist, hervortritt, und je sicherer sich darthun läßt, daß in ihr vorzüglich die allgemein gangbaren und überlieferten Ansichten und Lehren der Rhetorik der voraristotelischen Zeit niedergelegt sind.

Grundlage der Uebersetzung ist der neueste Text von Immanuel Bekker; auch wurden handschriftliche Hilfsmittel nicht ohne Vortheil benutzt. Mehr jedoch lehrte die Eigenthümlichkeit der Sprache und die

Beachtung des behandelten Gegenstandes, wodurch manche Verschiedenheit der Uebersetzung von dem Original ihre Erklärung findet. Entschuldigung bedarf vorzüglich die Uebertragung technischer Ausdrücke, welche unsere Sprache entbehrt, oder in anderer Bedeutung wiedergibt. Die versuchte Annäherung könnte leicht mißdeutet werden; deßwegen wurde der Ausdruck des Originals zugleich beigesetzt.

Aristoteles an Alexander.

1. Du hast mich in Kenntniß gesetzt, daß Du schon oft Viele an mich geschickt hast, um sich mit mir zu benehmen, Dir die Theorie der politischen Reden auszuarbeiten. Nicht aus Gleichgültigkeit habe ich immer gezögert, sondern weil ich Dir darüber etwas so Vollendetes liefern wollte, als noch keiner von jenen, die sich damit beschäftigten, geleistet hat. Und mit Recht hatte ich diesen Gedanken. Denn so wie Du strebst unter Allen das schönste Kleid zu tragen, so mußt Du Dich auch bemühen, die vorzüglichste Redekraft zu erlangen: weit schöner und königlicher ist es, zu sehen, daß Dein Geist einsichtsvoll, als daß Dein Körper schön gekleidet sey; ist es doch ungereimt, daß Der, welcher durch Thaten sich vor Allen auszeichnet, an Kraft der Rede jedem Andern nachstehen sollte, zumal da in democratischer Verfassung sich Alles auf das Gesetz, in monarchischer Regierung aber Alles auf die Rede (λόγος) bezieht. So wie freie Staaten das für Alle geltende Gesetz zu dem Vortrefflichen leiten und sie aufrecht zu erhalten pflegt, so kann Deine Rede die Unterthanen Deines Reiches zu Dem, was ihnen nützt, führen; denn auch das Gesetz ist im Allgemeinen nur eine aus gemeinsamer Uebereinstimmung des Staates gezogene Rede, welche andeutet, wie man Jedes thun müsse. Ferner, glaube ich, ist Dir nicht unbekannt, daß wir Die, welche

vernünftig sind (λόγῳ χρωμένους) und mit Vernunft Alles unternehmen wollen, als vortrefflich loben, die aber ohne Vernunft (ἄνευ λόγου) handeln, als roh und verwildert hassen. Durch die Rede (λόγος) züchtigen wir die Schlechten, wenn sie ihre Schlechtigkeit an den Tag legen, und rühmen die Guten, die ihre Vortrefflichkeit zeigen; durch sie erlangen wir die Entfernung von künftigen Uebeln, und erhalten uns den Genuß der gegenwärtigen Güter; durch sie fliehen wir das kommende Ungemach, und verschaffen uns die noch nicht vorhandenen Vortheile; so wie uns ein Leben ohne Schmerz wünschenswerth ist, so ist auch einsichtsvolle Rede achtungswerth. Du mußt bedenken, daß fast ganz den Einen das Gesetz, den Andern aber Dein Leben und Deine Rede ihr Vorbild ist. Darum strebe, Dich vor allen Hellenen und Barbaren hervorzuthun, damit Die, welchen daran liegt, ihre Nachahmung mit den Buchstaben der Tugend schreiben, und nicht auf Abwege gerathen, sondern derselben Tugend theilhaftig werden wollen. Ferner ist das sich berathen das Göttlichste, was der Mensch besitzt: daher darfst Du nicht auf Nebensachen und nichtswürdige Dinge Deinen Fleiß wenden, sondern das Höchste, die Kunst sich zu berathen, mußt Du zu lernen streben; denn welcher Vernünftige möchte es bestreiten, daß das Handeln, ohne sich zu berathen und ohne Ueberlegung, nur vom Unverstande, unter Anleitung aber der Vernunft (λόγου, Rede) das Thun, was sie räth, von Bildung und Einsicht zeigt? Man sieht ja, daß Alle, die am besten unter den Hellenen ihren Staat verwalten, zuerst sich bereden, und dann erst an die Ausführung des Werkes gehen. Sogar die vorzüglichsten Bar-

baren haben diese Sitte, weil sie wissen, daß die Betrachtung des Nutzens durch die Rede die feste Burg der Rettung ist. Diese ist unverwüstbar; nicht die aus Gebäuden errichtete gewährt sichere Rettung. Doch ich will nicht noch mehr davon reden, damit es nicht scheine, als wollte ich mir etwas einbilden, daß ich von allgemein Bekanntem, nicht anders, als läugnete man es, Beweise aufzähle; darum will ich dies übergehen. Nur Das sey noch erwähnt, worüber man sein ganzes Leben lang reden kann, daß Dieses es sey, wodurch wir uns vor den übrigen Geschöpfen auszeichnen: darum sollen wir uns hierin auch vor den übrigen Menschen auszeichnen, da die Gottheit uns vor allen andern geehrt hat. Leidenschaft, Muth u. dergl. haben auch alle übrigen Geschöpfe: die Gabe der Rede besitzt nur der Mensch. Es wäre daher das ungereimteste von allem, wenn wir aus Sorglosigkeit die Ursache unseres bessern Zustandes, wodurch allein wir glücklicher als alle anderen Geschöpfe leben, vernachläßigten. Schon längst habe ich Dich aufgemuntert, und ermahne Dich auch jetzt, festzuhalten an der Philosophie der Reden. Wie die Gesundheit den Körper schützt, so ist Bildung das Mittel, welches die Seele erhält. Unter ihrer Leitung wirst Du in allen Deinen Unternehmungen glücklich seyn, und alle Deine vorhandenen Güter erhalten. Abgesehen von dem Gesagten ist es angenehm, mit leiblichen Augen zu sehen: so ist mit geistigen Augen zu schauen etwas Bewundernswürdiges. Endlich wie der Feldherr Retter seines Heeres ist, so ist die Rede mit Bildung Führerin des Lebens. Doch ich glaube, es sey gut, Dieses und dem Aehnliches für jetzt zu übergehen.

Du hast mir in Deinem Briefe zugleich den Auftrag ertheilt, ich solle Niemanden den Inhalt dieses Buches mittheilen; denn Du weißt ja, daß, wie die Eltern ihre eigenen Kinder weit mehr als fremde lieben, so auch Die, welche etwas aufgefunden haben, Dieses höher schätzen, als Die, welche von dem Aufgefundenen Gebrauch machen: sie opfern dafür, wie für ihre Kinder, ihr eigenes Leben. Die sogenannten Parischen Sophisten haben, weil sie selbst nichts hervorbringen, in ihrer unwissenden Gleichgültigkeit auch keine Liebe: sie schreien nur um Geld ihre Lehren aus. Darum bitte ich Dich, diese Abhandlungen für Dich zu behalten, damit sie nicht, noch ganz jung, von Jemand durch Geld verdorben werden, sondern anständig mit Dir leben, und, wenn sie das gehörige Alter erreicht haben, anhaltenden Ruhm erlangen. Auf die Anzeige des Nikanor haben wir auch von den übrigen Verfassern rhetorischer Schriften, wenn sie in ihren Theorieen etwas Geeignetes bekannt gemacht haben, Dieß aufgenommen. Auf diese zwei Bücher, wovon das eine von mir, das andere von Korax ist, wirst Du in der Rhetorik, die ich an Theodectes geschrieben habe, stoßen; alles Andere aber über die politischen und gerichtlichen Vorschriften ist von mir selbst verfaßt, und Du wirst aus diesen für Dich geschriebenen Bemerkungen auch in beiden eine richtige Einsicht erlangen. Lebe wohl!]

Rhetorik an Alexander.

2. Es gibt zwei Gattungen von politischen Reden, die vor dem Volke, und die im Gerichtshofe. Arten derselben

sind sieben: die anrathende, abrathende, lobende, tadelnde, anklagende, vertheidigende und unterscheidende, bald für sich allein, bald mit Beziehung auf eine andere; die ersten sechs gehen von dem Redner aus, die siebente von den Zuhörern, die alles Das, was der Redner spricht, untersuchen. So viel sind Arten von Reden; ihre Anwendung aber wird in öffentlichen Volksreden, in Rechtsverhandlungen von Verträgen und in Privatversammlungen stattfinden. Am besten nun werden wir davon sprechen, wenn wir jede Art für sich betrachten, und Bedeutung, Anwendung und Wirkungskreis darlegen. |Zuerst vom Anrathen und Abrathen, da man dessen sowohl im Privatumgange, als in öffentlichen Volksversammlungen sich vorzüglich bedient. Anrathen ist im Allgemeinen die Aufmunterung zu einem Vorhaben, Reden oder Handlungen; Abrathen das Abhalten von Vorhaben, Reden oder Handlungen. Dieser Definition gemäß muß der Anrathende zeigen, daß Das, wozu er aufmuntert, gerecht, gesetzlich, zuträglich, schön, angenehm, leicht ausführbar sey. Kann er Dieß nicht, so muß er zeigen, wenn er zu schwer Ausführbarem auffordert, daß es möglich und unumgänglich nothwendig sey; der Abrathende aber muß durch das Entgegengesetzte zu hindern suchen, es sey nicht gerecht, nicht gesetzlich, nicht zuträglich, nicht schön, nicht angenehm, nicht möglich, Dieß zu thun: und kann er Dieß nicht beweisen, so muß er zeigen, daß es anstrengend, daß es nicht nothwendig sey. Alle Handlungen nämlich haben an einem von diesen Antheil; so daß, wenn keine dieser beiden Grundlagen vorhanden ist, auch aller Stoff zu Reden genommen ist. Darnach also müssen alle, die anrathen und abrathen, streben.

Ich will nun versuchen, ein jedes näher zu bezeichnen und anzugeben, woher wir uns Dieses zu Reden verschaffen können. Gerecht (δίκαιον) ist die nicht schriftlich aufgezeichnete Gewohnheit aller, oder doch der meisten in Beziehung auf das sittlich Gute und sittlich Schlechte. Zum Beispiel, die Eltern zu ehren, den Freunden Gutes zu thun, den Wohlthätern sich dankbar zu beweisen, Dieses und Aehnliches zu thun, befehlen die Menschen, nicht die geschriebenen Gesetze; sondern es ist von selbst durch die nicht schriftlich überlieferte Sitte und durch das Naturgesetz allgemein angenommen. Dieß ist das Gerechte; Gesetz (νόμος) aber ist die gemeinsame Uebereinstimmung des Staates, die durch schriftliche Aufzeichnung bestimmt, wie man jedes thun müsse. Zuträglich (συμφέρον) heißt die Erhaltung der vorhandenen Güter, oder die Erwerbung neuer, oder die Entfernung vorhandener Uebel, oder die Abwehr von Nachtheilen, die man zu befürchten hat. Dies theilt sich für den einzelnen Menschen in Leib, Seele und von außen her Erworbenes. Dem Leibe zuträglich ist Stärke, Schönheit, Gesundheit; der Seele Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit; äußerlich Erworbenes sind Freunde, Geld, Besitzungen; das entgegengesetzte davon ist nicht zuträglich; einem Staate aber zuträglich ist derlei, wie Eintracht, Kriegsmacht, Geld, reichliche Einkünfte, tüchtige und zahlreiche Bundesgenossen: überhaupt Alles, was Dem ähnlich, nennen wir zuträglich, das Entgegengesetzte nicht zuträglich. Schön (καλὸν) ist, wodurch den Vollbringern Ruhm oder ruhmbringende Ehre zu Theil wird. Angenehm (ἡδὺ) ist Das, was Freude bewirkt. Leicht

(ῥᾴδιον), was in kürzester Zeit und mit wenigster Anstrengung und Aufwand vollendet wird. Möglich (δυνατὸν) alles Das, was angeht und möglich ist. Nothwendig (ἀναγκαῖον) ist, dessen Ausführung nicht in unserm freien Willen steht, sondern von göttlichem oder menschlichem Zwange abhängt. Dieß ist das Gerechte, Gesetzliche, Zuträgliche, Schöne, Angenehme, Leichte, Mögliche, Nothwendige. Stoff aber, darüber zu sprechen, bietet das bereits Gesagte, das dem Aehnliche, das Entgegengesetzte, Das, worüber schon Götter oder berühmte Männer, oder Richter, oder unsere Gegner geurtheilt haben. Wie das Gerechte beschaffen ist, haben wir so eben gezeigt. Das dem Aehnliche aber ist folgender Art. Wie wir es nemlich für gerecht halten, den Eltern zu gehorchen, eben so müssen die Söhne die Thaten der Väter nachahmen, oder: wie es gerecht ist, gegen Die, welche uns Gutes erwiesen haben, sich gleichfalls wohlthätig zu beweisen, eben so gerecht ist es, Denen, die uns nichts Böses gethan haben, kein Leid zuzufügen. So muß man das dem Gerechten Aehnliche handhaben. Das Entgegengesetzte kann dasselbe Beispiel deutlich machen: wie es nemlich gerecht ist, Die, welche etwas Böses gethan haben, zu bestrafen, eben so ziemt es sich, Jenen, welche wohlthätig gewesen, gleichfalls sich wohlthätig zu beweisen. Das Gerechte, insofern schon angesehene Männer darüber geurtheilt haben, wird man so darstellen: aber nicht wir allein hassen die Feinde und thun ihnen Böses; auch die Athener und Lacedämonier halten es für gerecht, sich an seinen Feinden zu rächen. Durch solche Anwendung kann man häufig den Begriff des Rechtes hervorheben. Wie das Gesetzliche beschaffen

ist, haben wir oben bestimmt. Ueberall aber, wo man es brauchen kann, muß man Den, der es ausgesprochen, und das Gesetz selbst anführen; dann Das, was dem geschriebenen Gesetze nahe steht, zum Beispiel: wie der Gesetzgeber die Diebe mit den härtesten Strafen züchtigte, so muß man auch die Betrüger äußerst strenge bestrafen; denn sie begehen einen geistigen Diebstahl. Oder: wie der Gesetzgeber Denen, die kinderlos sterben, die nächsten Verwandten als Erben bestimmt, so kommt auch mir jetzt zu, der Erbe der Güter des Freigelassenen zu werden; denn da ich der nächste Verwandte derer bin, die ihm die Freiheit gegeben haben, diese selbst aber gestorben sind, so ist es recht und billig, daß das Vermögen des Freigelassenen mir zufalle. Das dem Gesetzlichen Aehnliche wird so aufgefaßt; das diesem Entgegengesetzte, wie folgt. Wenn das Gesetz verbietet, Staatsgelder zu vertheilen, so hat der Gesetzgeber damit deutlich ausgesprochen, daß Alle, welche solche weggeben, unrecht handeln; denn wenn die Gesetze vorschreiben, Männer, die schön und gerecht das gemeine Beste geleitet haben, zu ehren, so halten sie offenbar auch Die, welche diesem Schaden und Nachtheil bringen, für strafwürdig. Aus dem Gegensatze wird das Gesetzliche auf diese Weise klar; aus bereits gefälltem Urtheile so. Nicht nur ich behaupte, der Gesetzgeber habe aus diesen Gründen dieses Gesetz gegeben, sondern auch früher haben die Richter, als Lysithides Aehnliches, wie ich jetzt, vorgetragen hatte, über dieses Gesetz Dasselbe geurtheilt. Auf solche Art können wir den Begriff des Gesetzlichen vielfach nachweisen. Auf welche Art das zuträglicher ist, haben

wir oben bestimmt. Auch in die Reden der so eben erwähnten Begriffe des Gerechten und Gesetzlichen darf man, wenn es angeht, Beweise aus dem Zuträglichen vorbringen; und überhaupt müssen wir Dieses gerade so, wie jene, auf mannigfaltige Art hervorheben. Das dem Zuträglichen Aehnliche ist so: wie es nemlich im Kriege förderlich ist, die Muthigsten voranzustellen, so nützt es in Staatseinrichtungen, daß die Klügsten und Gerechtesten der unkundigen Menge vorstehen; oder: wie es gesunden Menschen zuträglich ist, sich vor Krankheiten in Acht zu nehmen, eben so nützlich ist es einträchtigen Staaten, Vorsorge zu treffen, daß sie nicht in Aufruhr gerathen. Aus dem Entgegengesetzten wird das Zuträgliche klar: wenn es nemlich nützt, die gutgesinnten Bürger zu ehren, so mag es eben so zuträglich seyn, die schlechten zu strafen. Oder: wenn ihr nemlich glaubt, es sey nachtheilig, daß wir allein gegen die Thebaner Krieg führen, so muß es vortheilhaft seyn, daß wir die Lacedämonier zu unsern Bundesgenossen wählen, und dann erst die Thebaner bekriegen. Auf solche Art wird das Zuträgliche aus dem Gegentheile klar. Aus dem Urtheile berühmter Männer aber muß man es so darstellen: die Lacedämonier hatten die Athener im Kampfe besiegt, und es ihrem eigenen Vortheile gemäß gehalten, deren Stadt nicht zu vernichten; wiederum hielten es die Athener zu einer Zeit, wo es bei ihnen stand, Sparta zu verwüsten, für vortheilhaft, die Lacedämonier zu erhalten. Durch solche Behandlung wird es uns nicht an Stoff, über das Gerechte, Gesetzliche, Zuträgliche zu reden, fehlen; die übrigen Begriffe, das Schöne, Angenehme, Leichte, Mögliche und Nothwendige muß man

auf ähnliche Art, wie diese, behandeln; und so können wir darüber zur Genüge sprechen.

3. Wir wollen nun ferner bestimmen, wie viel, von welcher Art und was es ist, worüber wir uns im Rathe und in Volksversammlungen zu berathen haben. Denn wissen wir dieses Alles genau, so werden die Gegenstände, die jedesmal zur Berathung kommen, uns von selbst, was darüber besonders zu sagen ist, an die Hand geben; allgemeine Reflexionen aber werden wir, da wir lange voraus schon Kenntniß und Einsicht davon besitzen, bei jedem einzelnen Falle leicht vorbringen können: darum müssen wir Das herausheben, worüber Alle gemeinsam sich berathen. Im Ganzen nun sind es sieben Punkte, worüber wir vor dem Volke oder im Rathe zu reden haben: über religiöse Gegenstände, über Gesetze, über innere Staatseinrichtung, über Verträge und Verbindungen mit auswärtigen Staaten, über Krieg und Frieden, über Staatseinkünfte. Dieses sind die Gegenstände, die im Rathe und in der Volksversammlung vorgetragen werden; wir wollen jeden einzeln untersuchen und sehen, auf welche Art man darüber sprechen kann. Das Religiöse ist von drei Seiten zu betrachten: denn entweder werden wir sagen, daß man die bestehenden Gebräuche in ihrem alten Zustande erhalten, oder daß man sie noch mehr erheben, oder daß man sie vermindern müsse. Haben wir davon zu reden, daß man das Bestehende erhalten müsse, so wird sich uns Stoff zu sprechen darbieten, wenn wir vom Begriffe des Rechtes ausgehen und sagen, daß es bei allen Völkern als Unrecht gelte, die Sitten der Vorfahren zu übertreten; daß alle Orakel den Menschen befehlen, die

Opfer nach alter überlieferter Sitte zu halten; daß die Sorge für das Göttliche sich bei jenen zumeist erhalten müsse, welche zuerst unter allen Städte gegründet und den Göttern Tempel errichtet haben. Von Seiten des Nutzens können wir sagen, daß zu gemeinsamen Geldbeiträgen es einzelnen Bürgern oder auch dem gesammten Staate vortheilhaft seyn wird, wenn die Opfer nach alter Sitte gehalten werden; daß es den Bürgern zuträglich ist, um mehr Vertrauen und Muth in ihnen zu erregen: denn wenn Schwerbewaffnete, Reiter, Leichtbewaffnete die Prozessionen begleiten, so können sie daran Geschmack finden und muthiger werden. Durch das Schöne können wir ermuntern, wenn diese Feste einen glänzenden Anblick gewähren; durch das Angenehme, wenn die Opfer, die man den Göttern darbringt, einen bunten und mannigfachen Anblick darbieten; durch das Mögliche, wenn weder zu großer, noch zu geringer Aufwand gemacht wird. Wenn man also den bestehenden Einrichtungen das Wort spricht, so muß man auf diese Art das Genannte und dem Aehnliches durchführen, und nach Kräften belehren. Wenn wir aber den Rath ertheilen, den Gottesdienst zu erweitern und ihm mehr Glanz zu geben, so werden wir passende Gründe haben, die bisherige Ordnung zu ändern, indem wir sagen, dem Bestehenden Neues hinzuzufügen sey nicht das Vorhandene aufheben, sondern es noch mehr erheben; daß daher billigerweise auch die Götter wohlgesinnter sich gegen Die zeigen werden, welche sie mehr ehren; ferner, daß auch unsere Vorfahren nicht immer den Gottesdienst ganz gleich gehalten, sondern mit besonderer Rücksicht auf glückliche Zeiten und günstige Umstände die Pflege und

Sorgfalt für die Götter, sowohl im Einzelnen, als im Ganzen gesetzlich bestimmt haben; ferner daß wir dasselbe Verfahren in allem Uebrigen, sowohl im Staate, als in einzelnen Familien beachten. Ueberdieß muß man auch angeben, wenn durch solche Anordnung dem Staate Vortheil, Glanz, Vergnügen zu Theil wird, und Dieß so, wie bei dem Obigen, durchführen. Wenn wir aber die religiösen Gebräuche einschränken wollen, so müssen wir zuerst von den schlimmen Zeitumständen sprechen, um wie viel schlechter die Bürger jetzt, als vordem stehen; ferner daß man nicht denken könne, die Götter hätten ihre Freude an der Kostbarkeit des Geopferten, wohl aber an der frommen Gesinnung der Opfernden; dann daß Götter und Menschen Die für sehr unverständig halten, die Etwas thun, was ihre Kräfte übersteigt; ferner daß öffentliche Ausgaben nicht von dem Willen der Menschen, sondern von der glücklichen oder unglücklichen Lage, in der man sich befindet, abhängen. Dieses und Aehnliches werden wir vorzubringen haben, wenn die Rede von Opfern ist. Damit wir aber auch die vorzüglichste Art von religiösen Opfern anzuführen und in Vorschlag zu bringen wissen, wollen wir diese bezeichnen. Das beste Opfer nemlich ist, das von religiösem Sinne gegen die Götter zeugt, im Aufwande mäßig, in öffentlicher Darstellung glänzend und zum Kriege nützlich ist. Religiöser Sinn wird sich zeigen, wenn das alte Herkommen nicht abgeschafft wird; mäßig im Aufwande ist es, wenn nicht Alles, was dazu beigetragen worden, aufgewendet wird; in der Darstellung glänzend, wenn Gold und dergleichen, was öfters noch gebraucht werden kann, nicht gespart wird; zum Kriege nützlich, wenn

Reiter und Schwerbewaffnete in voller Rüstung die Prozession begleiten. Darnach nun werden wir, was den Göttern gebührt, aufs Schönste anordnen; das Obige aber wird uns jede mögliche Art an die Hand geben, über die Besorgung jedes einzelnen Opfers öffentlich zu sprechen. Auf eine ähnliche Art wollen wir uns aber die Gesetze und die innere Staatseinrichtung erklären. Gesetze sind, kurz definirt, allgemeine Bestimmungen des Staates, welche schriftlich anzeigen und befehlen, wie man Jedes thun müsse. In democratischen Staaten muß die Gesetzgebung die vielen kleinen Ämter durch das Loos vertheilen (denn Dieß entfernt die Veranlassung zu einem Aufstande); die größten und wichtigsten Aemter aber müssen durch Wahl, durch Ausstrecken der Hände von dem Volke vergeben werden. Dadurch hat das Volk die Vollmacht, die Ehrenstellen zu geben, wem es will, und wird Die, welche sie erhalten, nicht beneiden; andererseits werden Letztere mehr angesehen, auch mehr sich tüchtig zu beweisen streben, weil sie wissen, daß, bei ihren Mitbürgern in gutem Rufe zu stehen, ihnen selbst Vortheil gewährt. Dieß ist in einem democratischen Staate rücksichtlich der Wahl der Aemter zu beachten. Die übrige Einrichtung im Einzelnen durchzugehen, würde zu weit führen. Nur Das sey im Allgemeinen noch bemerkt, daß die Gesetze das Volk abhalten, den Vermöglichen nachzustellen, den Reichen aber von freien Stücken Wetteifer erregen, die Staatslasten zu tragen. Dieß kann geschehen, wenn ihnen für Das, was sie zum gemeinen Besten gethan, gesetzlich Ehren und Auszeichnungen bestimmt sind; von den Armen aber Die, welche sich dem Landbau oder dem Seewesen

widmen, mehr geachtet werden, als Die, welche auf dem Markte herumlaufen, damit die Reichen von selbst gerne dem Staate ein Opfer bringen, das gemeine Volk dagegen lieber arbeite, als durch schlechte Mittel sich fortzubringen suche. Ferner müssen strenge Gesetze bestehen, Grund und Boden nicht öffentlich vertheilen zu dürfen, oder das Vermögen der Gestorbenen dem Volke zuzuwenden, und daß die Uebertreter empfindlich gestraft werden. Für die im Kriege Gebliebenen muß ein öffentlicher Platz zur Begräbnißstätte in einer schönen Gegend vor der Stadt angewiesen seyn, und ihre Kinder, bis sie mündig sind, auf Staatskosten erzogen werden.

So muß die Gesetzgebung in einem democratischen Staate beschaffen seyn; in Oligarchien aber müssen die Gesetze Allen, die zur Staatsverwaltung berechtigt sind, gleichen Antheil geben, die meisten Stellen durch das Loos, die höchsten durch geheime Abstimmung mittelst Eides und größter Genauigkeit bestimmen. In der Oligarchie müssen die größten Strafen für Jene seyn, die es wagen, Bürger übermüthig zu behandeln; denn das Volk nimmt es nicht so übel, von allen Verwaltungsstellen entfernt zu seyn, als es unwillig wird, wenn man frevelnd mit ihm verfährt. Alle Streitigkeiten der Bürger müssen sogleich geschlichtet werden, und dürfen keine Wurzel fassen; eben so wenig darf man das Volk aus dem Lande in die Stadt bringen: denn durch solche Zusammenkünfte rottet sich die Menge zusammen, und stürzt die Oligarchie. Ueberhaupt müssen die Gesetze in Democratien die Menge abhalten, dem Vermögen der Reichen nachzustellen, in Oligarchien aber die Theilnehmer der Staatsverwaltung von allem Frevel gegen die Schwächern

und Intriguen gegen die Bürger ferne halten. Was nun Gesetze und Staatseinrichtungen bezwecken müssen, kann man aus Dem einsehen; will man aber ein Gesetz vertheidigen, so muß man zeigen, daß es alle Bürger gleichstelle, mit dem übrigen Gesetze in keinem Widerspruche stehe, dem Staate zur Eintracht nützlich sey, und kann man Dieß nicht, daß es beitrage, die Bürger tüchtig zu machen, oder die Einkünfte oder den Ruhm des Staates oder dessen Macht oder sonst Etwas der Art zu heben. Will man einem Gesetzesantrage entgegensprechen, so beachte man, ob dieser vielleicht nicht Alle gleichstellt, und ob er mit den bestehenden Gesetzen nicht übereinstimmt, sondern im Widerspruche ist; ferner ob er zu nichts von dem Angegebenen nützlich, sondern vielleicht schädlich ist.

Ueber Gesetze und Staatseinrichtung können wir aus Diesem Bestimmungen treffen und reden. Ueber Bundesgenossen und Verträge mit andern Staaten wollen wir jetzt sprechen. Verträge und Anordnungen müssen nothwendig nach wechselseitigen gemeinsamen Bestimmungen stattfinden; nach Bundesgenossen aber muß man sich dann umsehen, wenn man allein zu schwach ist, oder wenn ein Krieg bevorsteht, oder wenn man befürchten muß, daß im Kriege Einige abfallen werden. Dieß und manches Andere ist die Ursache, warum man Bundesgenossen sucht. Will man nun einem solchen Bündnisse, das geschlossen wird, das Wort reden, so muß man den Augenblick als günstig hervorheben und zeigen, daß Die, welche das Bündniß eingehen, gerecht seyen und schon früher dem Staate Gutes erwiesen haben, daß sie große Macht besitzen und in der Nähe wohnen; kannst du Dieß

nicht, so führe an, was möglich ist. Willst du ein solches Bündniß verhindern, so zeige, daß es nicht nothwendig sey; daß sie nicht Freunde des Rechtes seyen; daß sie früher dem Staate Nachtheil gebracht haben, oder kann man Dieß nicht, daß sie zu ferne wohnen und nicht im Stande sind, im jetzigen Augenblicke uns zu Hülfe zu kommen.

Aus Diesem und Aehnlichem werden wir für und gegen die Bündnisse sprechen können; eben so wollen wir die wichtigsten Gedanken über Krieg und Frieden hervorheben. Vorwände, den Krieg gegen Einige zu beginnen, sind: man muß, da man früher beleidigt worden, und jetzt der günstige Augenblick gekommen, die Beleidigung rächen; oder man muß jetzt, da man Unrecht erlitten hat, für sich oder für seine Verwandten, oder für Wohlthäter den Krieg führen, oder beleidigten Bundesgenossen zu Hülfe eilen, oder des Vortheils des Staates wegen, oder des Ruhmes, der Einkünfte, der Macht wegen, oder irgend Etwas der Art. Wenn wir also zum Kriege auffordern, so müssen wir solche Vorwände möglich viel anführen, und dann zeigen, daß fast Alles, was auf den Sieg deutet, auf unserer Seite zu finden ist. Der Sieg aber wird erlangt durch das Wohlwollen der Götter, was man Glück nennt, oder durch die Menge und Stärke der Truppen, oder durch reichliche Geldmittel, oder durch die Klugheit des Feldherrn, oder durch die Tüchtigkeit der Bundesgenossen, oder durch die günstige Localität. Von Dem und von Aehnlichem nehmen wir Das, was unsern Umständen angemessen ist, und zeigen, wenn wir zum Kriege auffordern, daß wir den Sieg zu erwarten haben, indem wir Alles, was der Feind hat, als gering anschlagen,

das Unsrige aber gar sehr hervorheben. Wollen wir aber vom Kriege abrathen, so müssen wir durch Gründe darthun, daß entweder gar keine Veranlassung dazu vorhanden sey, oder nur geringe und unbedeutende Differenzen stattfinden; ferner, daß Krieg zu führen keinen Vortheil bringt, indem man alle Unglücksfälle, die den Menschen dabei treffen, auseinandersetzt; endlich, daß die Aussicht auf den Sieg weit mehr bei den Feinden, als bei uns sey: worin diese besteht, haben wir so eben aufgezählt. So müssen wir einen Krieg, der hereinzubrechen droht, abwenden. Hat aber dieser bereits begonnen, und wir wollen ihn zu Ende bringen, so müssen wir, wenn die sich Berathenden darin das Uebergewicht haben, gerade Dieses hervorheben: verständige Menschen müßten nicht warten, bis sie ganz gestürzt wären, sondern im Augenblicke, wo sie Vortheil haben, Frieden schließen; ferner, es liege in der Natur des Krieges, selbst Die, welche in ihm glücklich sind, zu Grunde zu richten; der Friede aber rette die schwächere Partei, und gewähre der stärkern, Das zu erreichen, weßwegen sie den Krieg geführt hätte: dabei hat man die vielen und unerwarteten Ereignisse und Wechselfälle des Krieges nachzuweisen. Die, welche im Kampfe das Uebergewicht haben, muß man damit zum Frieden aufmuntern; die aber darin unterliegen, durch die Ereignisse selbst, und daß sie, durch das Unglück belehrt, nicht weiter ihren Feinden, von denen sie Unrecht erlitten hätten, zürnen sollen; so wie durch die Gefahr, die daraus entstanden, daß sie den Frieden nicht geschlossen hätten: besser sey es, der stärkern Partei einen Theil von seinen Besitzungen zu überlassen, als völlig im Kriege besiegt, sich und das Seinige

zu Grunde zu richten. Ueberhaupt muß man wissen, daß alle Menschen dann gegen einander zu kriegen aufhören, wenn sie glauben, daß die Gegner sich zu Recht und Billigkeit verstehen, oder wenn sie mit ihren Bundesgenossen in Zwiespalt gerathen, oder durch den Krieg schon empfindlich leiden, oder ihre Gegner fürchten, oder unter sich selbst in Aufruhr sind; so daß, wenn man von allem Dem und dem Aehnlichem Das aufzählt, was dem gegebenen Falle am entsprechendsten ist, es an Stoff, über Krieg und Frieden zu reden, nicht fehlen kann.

Noch haben wir über die Staatseinkünfte zu sprechen. Hier muß man zunächst darauf sehen, ob nicht irgend ein Eigenthum des Staates unbeachtet ist, und weder Etwas einträgt, noch auch den Göttern geweiht ist, z. B. Staatsländereien, durch deren Verkauf oder Verpachtung an Privaten der Ertrag dem Oeffentlichen zufließt. Dieß ist nemlich die gewöhnlichste Quelle. Findet sich so Etwas nicht, so ist nothwendig, die Besteurung nach dem Census anzuordnen, oder zu bestimmen, daß die Armen persönliche Dienste in gefahrvollen Augenblicken leisten müssen, die Reichen Geld, die Handwerker Waffen geben. Ueberhaupt müssen wir, wenn wir von Staatseinkünften sprechen, bemerken, daß ihre Vertheilung an Alle gleich, daß sie auf lange Zeit anhaltend und von Bedeutung seyen, bei den Feinden aber das Entgegengesetzte stattfinde. Die Gegenstände, worüber wir öffentlich zu sprechen haben, und deren Theile, wodurch wir im Stande sind, Reden zu halten, wir mögen anrathen oder abrathen, kennen wir aus dem Gesagten, und wollen jetzt

sofort die lobende und tadelnde Art der Redekunst auseinandersetzen.

4. Im Allgemeinen ist die lobende Art das Hervorheben von rühmlichen Vorhaben, Reden und Handlungen, und daß man Jemanden auch Das zuschreibt, was ihm nicht zukommt; die tadelnde dessen Gegentheil, daß man das Rühmliche heruntersetzt, das Unrühmliche aber emporhebt. Lobenswerth ist Alles, was gerecht, gesetzlich, zuträglich, schön, angenehm, leicht ausführbar ist; welcher Art Dieß ist, und wie wir vielfach darüber reden können, ist oben nachgewiesen. Der Redner, welcher loben will, muß demnach zeigen, daß dieser Person oder ihren Thaten etwas von Dem zukomme, sey es, daß sie es selbst, unmittelbar, gethan habe, oder daß es mittelbar durch sie herbeigeführt worden sey, indem es daraus erfolgte, und sich selbst ergab, oder deßwegen geschah, oder ohne sie nicht zur Vollendung kam; ebenso muß der Tadelnde beweisen, der getadelte Gegenstand habe von allem Dem das Gegentheil. Erfolg ist z. B. der Sieg, welcher der Liebe zur Anstrengung des Körpers folgt; oder Kränklichkeit, wenn man jede Anstrengung scheut; tiefere Einsicht, aus dem Studium der Philosophie; Mangel an nöthigen Bedürfnissen, aus gänzlicher Sorglosigkeit. Das deßwegen oder der Zweck ist: um von den Bürgern bekränzt zu werden, übernimmt man viele Anstrengungen und Gefahren; oder um den Geliebten sich willfährig zu bezeugen, achtet man alle Andern nicht. Daß Etwas nicht ohne Dieses ist, ist die Art: z. B. es ist kein Seesieg ohne Seeleute, keine Betrunkenheit ohne Trinken. Untersucht man nun derlei, wie erwähnt ist, so wird man vielfach loben und

tadeln können. Erheben und erniedrigen aber kann man überhaupt, wenn man Alles der Art so durchgeht, und zuerst zeigt, von dieser Person. sey viel Gutes oder Schlechtes berichtet worden. Dieß ist eine Art des Hervorhebens; eine zweite ist, daß man ein bereits gefälltes Urtheil anführt, ein gutes, wenn man lobt, ein schlimmes, wenn man tadelt; dann erwähne Das, was du zu sagen hast, und führe von dem Deinigen das Größte, von dem Andern das Geringste an, und Das, was du sagst, wird sich groß ausnehmen. Eine dritte Art ist, daß du Dem, was du sagst, das Kleinste von Dem, was in dieselbe Kategorie fällt, vergleichend gegenüberstellst; denn auch so wird Das, was du sagst, größer erscheinen, ungefähr wie kleine Personen, wenn man sie gegen noch kleinere stellt, weit größer scheinen, als sie wirklich sind. Man kann auch auf folgende Art eine Sache hervorheben: wenn Dieses für ein großes Gut gehalten wird, so wird das Entgegengesetzte davon, wenn man Dieß hervorhebt, als ein großes Uebel erscheinen; und wieder, wenn Etwas als ein großes Uebel betrachtet wird, so wird das Entgegengesetzte davon sich als ein großes Gut zeigen. Auch so kann man das Gute oder Schlechte vergrößern, wenn man zeigt, es sey absichtlich und in vollem Bewußtseyn geschehen; Der, welcher Dieses gethan, habe es seit langer Zeit darauf abgesehen, er habe dazu allerlei unternommen, viele Zeit darauf verwendet, kein Anderer habe Dieses gesagt, oder er habe es in Verbindung mit Solchen gethan, mit welchen kein Anderer, oder nach Solchen, nach welchen sonst Niemand; er habe es freiwillig, mit Vorbedacht aus

geführt; wenn wir Alle ihm gleich handeln würden, könnten wir glücklich oder unglücklich seyn. Auch Gleichnisse muß man anführen, eines zu dem andern construiren, und durch solches Aufbauen Das, was man will, recht hervorheben. Z. B. wer aber für seine Freunde sorgt, von dem läßt sich erwarten, daß er auch seine Eltern ehre; wer aber seine Eltern ehrt, der wird auch seinem Vaterlande Gutes erzeigen wollen. Ueberhaupt wird die Sache groß erscheinen, wenn man einen als die Veranlassung von vielem Glück oder Unglück darstellt; ebenso muß man sehen, wie sich eine Sache ausnimmt, wenn man sie in ihre Theile zerlegt und sie im Ganzen benennt: was von beiden dann größer erscheint, das muß hervorgehoben werden. So können wir Alles qualitativ und quantitativ erheben: erniedrigen aber werden wir in der Rede Gutes und Schlechtes, wenn wir das entgegengesetzte Verfahren von Dem beachten, was wir so eben bei der Amplification bemerkt haben; ganz besonders, wenn wir zeigen, daß Nichts bewirkt worden, oder, wenn je Etwas, doch sehr Weniges und Unbedeutendes. Wie wir nun in Lob und Tadel ganz nach Wunsch erheben und erniedrigen sollen, wissen wir aus Diesem. Nützlich ist diese Lehre von der Amplification auch zu den andern Arten; aber die meiste Anwendung davon findet bei Lob und Tadel statt; und darüber belehrt das Vorausgehende.

5. Auf eine ähnliche Art wollen wir die anklagende und vertheidigende Art, die in Gerichtssachen stattfindet, ihre Bestandtheile und Anwendung darstellen. Anklage ist, allgemein definirt, die öffentliche Angabe von Fehltritten und ungerechten Handlungen; Vertheidigung, die Widerlegung

von Fehltritten und ungerechten Handlungen, wegen welcher man einen anklagt oder im Verdachte hat. Da beides Arten einer und derselben Gattung sind und sich gleichstehen, so muß der Kläger, wenn die Klage wegen schlechter That geschieht, zeigen, daß die Handlungen der Gegner ungerecht, gesetzwidrig, der Mehrzahl der Bürger nachtheilig sind; wenn wegen Thorheit, daß sie dem Thäter selbst nachtheilig, schimpflich, unangenehm und unausführbar sind. Diese und derlei Angriffe muß man gegen Böse und Thörichte vorbringen. Auch Das hat der Kläger zu beachten, bei welchen ungerechten Handlungen die Gesetze, und bei welchen die Richter die Strafen bestimmen. Bestimmen die Gesetze die Strafe, so ist nur der Beweis zu liefern, daß die That geschehen; schützen die Richter die Klage, dann muß man die ungerechten Handlungen und Fehler des Gegners besonders hervorheben, und vorzüglich zeigen, daß er freiwillig und nicht mit gewöhnlicher Vorsicht, sondern mit der größten Vorbereitung die schlechte That begangen habe. Kannst du Das nicht, und du glaubst, der Gegner werde den Beweis führen, er habe nur einigermaßen einen kleinen Fehler begangen, oder er habe es gut gemeint, und sey in der Ausführung nur unglücklich gewesen, so mußt du ihm die Möglichkeit, Nachsicht zu erlangen, durch die Bemerkung entziehen, nicht, wenn die That geschehen sey, dürfe man vorwenden, man habe gefehlt, sondern vor dem Handeln müsse man sich vorsichtig benehmen: ferner wenn Jener auch nur gefehlt habe oder unglücklich gewesen sey, so müsse man ihn doch ebendeßwegen mehr strafen, als Den, der von

jeder solchen Schuld frei sey; überdies wollte der Gesetzgeber, daß auch Die, welche nur geringere Fehltritte begehen, nicht unbeachtet bleiben, sondern, damit Andere sich ein Beispiel nehmen, vor Gericht gerufen werden sollen. Ebenso führe an, wenn die Richter eine solche Vertheidigung anhören wollen, so würden sich bald Leute genug finden, die Unrecht zu thun beabsichtigen: denn gelingt ihnen ihr Vorhaben, so werden sie ihre Wünsche erreichen; gelingt es nicht, so werden sie unter dem Vorwande, es sey ihnen ein Unglück zugestoßen, der Strafe entgehen. Durch solche Gründe muß der Kläger die Möglichkeit von Verzeihung entfernen, und durch vielfache Amplification zeigen, daß die Thaten der Gegner Ursache vieler Uebel gewesen. Dieß sind die Theile der Klage. Die Vertheidigung aber ist dreifach. Entweder muß der Vertheidiger zeigen, daß der Beklagte nichts von Dem, wessen er beschuldigt wird, gethan hat; oder muß er Das zugeben, so soll er zu beweisen versuchen, daß seine That gerecht, gesetzlich, schön und dem Staate zuträglich sey: kann er auch Das nicht, so muß er seinem Clienten Verzeihung zu erwerben streben, indem er die Schuld auf einen Irrthum oder auf ein unglückliches Ereigniß zurückführt, und lehrt, daß der daraus entstandene Nachtheil ohne alle Bedeutung sey. Ungerechtigkeit, Versehen und Unglück ist so zu bestimmen: absichtlich Jemanden Böses zu thun, ist als Ungerechtigkeit anzunehmen; und dabei ist anzuführen, daß man Dieß auf das strengste bestrafen müsse; wenn man aber, ohne es zu wissen, Jemanden Schaden zufügt, so ist Dieß für ein Versehen zu halten; und wird man nicht durch sich selbst, sondern durch Andere, oder durch einen Zufall

gehindert, seine guten Absichten zu erreichen, so betrachte es als Unglück, und sage, unrecht zu thun sey boshaften Menschen eigen; sich aber zu irren und in seinen Unternehmungen unglücklich zu seyn, sey nichts Besonderes, sondern etwas Allgemeines, und könne den Richtern eben so gut, wie allen Andern begegnen. Mußt du aber eine solche Schuld eingestehen, so verlange dafür Nachsicht, indem du zeigst, irren und unglücklich seyn in einer Unternehmung könne jedem Zuhörer zustoßen. Der Vertheidiger muß genau sehen, welchen ungerechten Handlungen die Gesetze die Strafen bestimmen, und welchen die Richter sie zuerkennen. Bestimmt das Gesetz die Strafe, so muß er zeigen, daß Jener die That überhaupt nicht gethan, oder daß er Gerechtes und Gesetzliches gethan habe; bestimmen aber die Richter die Strafe, so darf man die That keineswegs leugnen, sondern man muß zeigen, daß der Gegner nur geringen Nachtheil davon gehabt, und daß der Thäter nur wider Willen sie gethan habe. Aus Diesem und Aehnlichem werden wir bei Klage und Vertheidigung sprechen können; es bleibt uns noch die untersuchende Art übrig.

6. Im Allgemeinen ist Untersuchung die Darstellung von Absichten, Reden oder Handlungen, die entweder mit einander, oder mit dem übrigen Leben im Widerspruche stehen; der Untersuchende muß also sehen, ob vielleicht die Rede, welche er untersucht, oder die Handlungen Dessen, über den er untersucht, oder die Absichten sich widersprechen. Das Verfahren ist folgendes: man brachte die Vergangenheit, ob er vielleicht Jemandes Freund geworden, sich mit ihm verfeindet, und endlich wieder die alte Freundschaft erneuert

habe, oder ob er sonst Etwas, welches man von schlechter Seite vorstellen könnte, gethan habe, oder ob er, wenn der Augenblick und die Gelegenheit sich darböte, Etwas thun würde, was seinem frühern Benehmen entgegen wäre. Eben so beachte die Gegenwart, ob er vielleicht jetzt in seiner Rede Etwas spricht, was mit den frühern Reden nicht übereinstimmt, oder bei günstiger Gelegenheit Etwas sagen würde, was den jetzigen oder frühern Reden entgegen wäre. Gleicherweise merke, ob er vielleicht Etwas beabsichtigte, was seinen frühern Absichten entgegen war, oder ob er, wenn ein günstiger Augenblick einträte, so Etwas beabsichtigen würde. Auf gleiche Art muß man auch in den andern rühmlichen Bestrebungen alle Widersprüche, die sich im Leben Dessen, über den man untersucht, vorfinden, zusammenstellen: verfährt man so, dann wird man keinen Punkt der Untersuchung übergehen. Jede dieser nun ausgeschiedenen Arten muß man bald für sich allein, wenn es passend ist, bald in Verbindung mit den andern, indem man ihre Wirkungen vereinigt, anwenden: denn sie sind zwar unter sich sehr verschieden, verbinden sich aber in der Anwendung wechselseitig. Es ist, wie bei den Menschen: auch diese sind an Gestalt und an Empfindung einander theils ähnlich, theils unähnlich. Nachdem wir nun die Arten einzeln ausgeschieden haben, bleibt uns die Aufzählung, was sie gemeinschaftlich bedürfen, und die Auseinandersetzung, wie man Dieß anwenden müsse, übrig.

7. Erstens: das Gerechte, Gesetzliche, Zuträgliche, Schöne, Angenehme, und was, wie oben angegeben, damit verbunden ist, ist allen Arten gemeinsam; doch gebraucht die

anrathende und abrathende Rede sie mehr, als jede andere. Zweitens: das Hervorheben und Erniedrigen ist nothwendig zu allen brauchbar, doch der eigentliche Sitz davon in Lob und Tadel. Drittens die Beweisgründe, die man natürlich zu allen Reden gebraucht, doch vorzüglich zur Klage und Vertheidigung; denn hier finden die Gegenreden am meisten statt. Ueberdies das Vorauswegnehmen, die Bitten, Wiederholungen, die feinen Reden, der Rede großen Umfang, ihr das richtige Maß oder besondere Kürze zu geben, Darstellung, Dieß und dem Aehnliches ist für alle Arten zu brauchen. Ueber das Gerechte, Gesetzliche und dergleichen habe ich schon oben gesprochen, und dessen Anwendung nachgewiesen; ebenso ist über das Hervorheben und Erniedrigen das Nöthige erwähnt worden.

8. Wir wollen nun das Uebrige darstellen, und zuerst mit den Beglaubigungen beginnen (πίστεις, Beweisgründe). Deren gibt es zwei Arten: die einen entstehen unmittelbar aus den Reden, Handlungen und Personen (ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων καὶ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἀνθρώπων); andere stehen nur in äußerer, mittelbarer Verbindung mit den Reden und Handlungen (ἐπίθετοι τοῖς λεγομένοις καὶ τοῖς πραττομένοις). Das Glaubliche, die Beispiele, Merkmale, Enthymeme, Sentenzen, Zeichen, Ueberführungen sind Beglaubigungen unmittelbar aus den Reden, Handlungen und Personen; äußere mittelbare: die Meinung des Sprechenden, Zeugnisse, Folter, Eidschwur. Von allen diesen müssen wir wissen, was Jedes ist, woher wir darüber sprechen können, und wie sie sich von einander unterscheiden. Das Glaubliche (εἰκὸς) ist, wovon, so wie es ausgesprochen ist, die Zuhörer sogleich Beispiele

in Gedanken haben. Wenn also Jemand sagte, er wünsche daß das Vaterland groß sey, daß Glück seine Freunde, Unglück seine Feinde treffe, so wird Dieß glaublich scheinen; denn jeder Zuhörer trägt in sich das Bewußtseyn, daß er davon und von Aehnlichem gleichfalls solche Wünsche habe; weßhalb wir stets in unsern Reden darauf sehen müssen, ob von der Sache, worüber wir sprechen, die Zuhörer Kenntniß haben, und wir in ihrem Sinne reden; denn dann ist es wahrscheinlich, daß sie Dem hauptsächlich Glauben schenken. Dieß ist der Charakter des Glaublichen, von dem wir drei Arten unterscheiden. Die eine ist, daß wir bei Klage und Vertheidigung die Gefühle, die der Natur gemäß den Menschen inwohnen, in die Rede aufnehmen, z. B. wenn Jemand einen verachtet, fürchtet, dieselbe Sache schon öfter gethan hat, Freude oder Leid empfindet, Sehnsucht nach Etwas hat oder diese befriedigt hat, oder wenn Jemand irgend ein anderes Gefühl geistig oder körperlich, oder mit irgend einem Sinne, mit dem auch wir mitfühlen, hat; denn diese Gefühle sind der gesammten menschlichen Natur eigen, und darum den Zuhörern bekannt. Dieß ist Das, was der Natur gemäß bei den Menschen zu entstehen pflegt, und was wir in den Reden zugleich mit darstellen müssen. Eine andere Art des Glaublichen ist Gewohnheit, was wir aus Angewöhnung thun; eine dritte die Gewinnsucht: denn deßwegen haben wir uns schon oft Etwas vorgenommen, was gegen unsere Natur und Gewohnheit ist. Nach dieser Bestimmung muß man in der anrathenden und abrathenden Rede zeigen, daß die Sache, für welche oder gegen welche wir sprechen, gerade so sey, wie wir sagen, und können wir Dieß nicht, daß

Das, was unserer Sache ähnlich sey, entweder durchaus oder größtentheils so sey, wie wir es darstellen. So hat man bei Sachen das Glaubliche anzuwenden; bei Personen zeige in der Klage, wenn du kannst, daß der Beklagte dieselbe That schon früher öfter begangen habe, und kannst du Das nicht, daß er dem Aehnliches verbrochen habe. Ferner suche zu zeigen, daß er Vortheil davon hatte, Dieß zu thun. Denn die Meisten glauben, weil sie selbst den Nutzen höher, als alles Andere, schätzen, auch die Andern thun Alles eines Vortheils wegen. Kann man nun vom Gegner selbst das Glaubliche nehmen, so stelle man es so zusammen; ist Dieß aber nicht möglich, so führe man von dem Aehnlichen Das an, was gewöhnlich zu geschehen pflegt. Z. B. wenn der Beklagte ein junger Mann ist, so sage von ihm Solches, was Leute dieses Alters gewöhnlich zu thun pflegen; denn der Thunlichkeit wegen wird man glauben, was du gegen Diesen vorbringst. Ferner zeige, daß seine Gefährten gerade so sind, wie er nach deiner Schilderung ist; denn weil er mit Jenen viel Umgang hat, so wird man glauben, daß er auch Dasselbe treibe, was seine Freunde. Der Kläger muß also das Glaubliche so anwenden: der Vertheidiger dagegen hat vorzüglich zu zeigen, daß weder der Beklagte, noch irgend einer seiner Freunde sich Etwas von Dem, dessen er beschuldigt wird, oder auch ein dem Aehnliches habe zu Schulden kommen lassen. Ferner zeige, daß er durch diese That auch gar keinen Vortheil hatte. Ist es aber anerkannt, daß du Dasselbe schon früher einmal begangen hast, dann lege die Schuld dem jugendlichen Alter bei, und suche irgend einen Vorwand auf, durch den es glaublich

wird, daß du früher den Fehler begangen hast. Dann sage, daß du weder damals durch jene That einen Vortheil hattest, noch sie dir jetzt, wenn du sie auch gethan hättest, Nutzen gebracht hätte. Hast du aber nichts dergleichen gethan, sondern nur einige deiner Freunde, dann mußt du anführen, daß es ungerecht wäre, wegen jener verläumdet zu werden, und zeigen, daß Andere deiner Bekannten ganz geordnete Leute sind; so wirst du gegen die Anschuldignng großen Zweifel erregen. Bemerkt man, daß Einige von Denen, die dir gleichstehen, Dasselbe gethan haben, so sage, es sey doch ungereimt, weil Andere wirklich Etwas verbrochen haben, Dieß als einen Beweis gelten zu lassen, auch du hättest Etwas von Dem, wessen man dich beschuldigt, begangen. Wenn du also die angeschuldigte That geradezu leugnest, so mußt du dich aus dem Glaublichen auf diese Art vertheidigen; denn dadurch wirst du der Klage allen Glauben nehmen. Mußt du sie aber zugestehen, so suche deine Thaten den Sitten und Charakteren der Menge anzupassen, z. B.: die Meisten oder Alle thäten Dieß oder Aehnliches, was du gethan hast. Ist dir aber auch diese Möglichkeit benommen, dann nimm deine Zuflucht zum Unglück, und lege die Schuld den Unglücksfällen und Irrthümern bei, und suche dadurch Nachsicht zu erlangen, indem du die allgemein menschlichen Leidenschaften, die oft unsere bessere Kraft verdrängen, wie Liebe, Zorn, Trunkenheit, Ehrgeiz und dergleichen zu Hülfe rufst. Beobachten wir dieses Verfahren, so werden wir das Glaubliche auf ganz kunstgemäße Art darstellen.

9. Beispiele (παραδείγματα) sind ähnlich geschehene Thaten im Gegensatze mit den von uns angeführten; sie

sind dann anzuführen, wenn du deine Rede, falls das Glaubliche ihr keine Ueberzeugung verschafft hat, noch mehr Klarheit geben willst, damit, wenn sie hören, daß eine andere That, ähnlich der von dir angeführten, gerade so, wie du sagst, geschehen sey, sie von deinen Worten mehr überzeugt werden. Es gibt aber zwei Arten von Beispielen: die eine der Erwartung gemäß, die andere gegen unsere Erwartung; erstere bewirken in uns Ueberzeugung, letztere nicht, z. B. wenn Jemand sagt, die Reichen seyen gerechter, als die Armen, und man einzelne gerechte Handlungen reicher Männer aufzählt. Solche Beispiele scheinen der Erwartung gemäß zu seyn; denn man wird finden, daß die Meisten wirklich glauben, die Reichen seyen gerechter, als die Armen. Wenn man dagegen mehrere Reiche namentlich aufzählt, die bei all ihrem Reichthume viel Unrecht ausgeübt haben, so wird er mit Beispielen, die gegen das Glaubliche sind, das Vertrauen auf die Reichen vernichten. Ebenso, wenn Jemand ein Beispiel von Dem, was ganz natürlich scheint, vorbringt, daß die Lacedämonier und Athener schon einmal mit Hülfe zahlreicher Bundesgenossen ihre Feinde besiegt haben, und seinen Zuhörern den Rath ertheilt, viele Bundesgenossen zu suchen. Dieß sind Beispiele der Erwartung gemäß; denn Alle glauben, daß im Kriege die Masse einen nicht geringen Ausschlag gebe. Wollte aber Einer zeigen, nicht Das sey die Ursache des Sieges, so würde er Thaten, die gegen alle Erwartung geschehen, als Beispiele anführen: die aus Athen Verbannten haben anfangs nur mit fünfzig Mann Phyle eingenommen, gegen Die in der Stadt, welche an Zahl ihnen weit überlegen waren, und die Lacedämonier

zu Bundesgenossen hatten, den Kampf bestanden, und sind in ihre Vaterstadt wieder eingezogen; die Thebaner haben, als die Lacedämonier und fast alle Peloponnesier in Böotien eingefallen waren, sie ganz allein bei Leuctra entgegengestellt, und die Macht der Lacedämonier gebrochen. Dion, der Syrakusier, schiffte mit dreitausend Hopliten nach Syrakus, und besiegte den Dionysius, der ein weit größeres Heer hatte; ebenso haben die Korinthier, welche mit neun Trieren den Syrakusiern zu Hülfe gekommen waren, über die Karthager, die mit hundertfünfzig Schiffen im Hafen von Syrakus lagen, und außer der Burg die ganze Stadt inne hatten, einen vollständigen Sieg davon getragen. Diese und ähnliche gegen alle Erwartung vorgefallenen Ereignisse pflegen dem Rathe, den man nach dem Glaublichen ertheilt hat, die Ueberzeugung zu nehmen. Dieß ist der Charakter von Beispielen, die wir in ihren beiden Arten anwenden müssen. Führen wir solche an, die der Erwartung entsprechen, so ist zu zeigen, daß die Handlungen auf diese Art gewöhnlich ihr Ziel erreichen. Erwähnen wir aber solche, die dieser entgegen sind, so müssen wir darthun, daß, was gegen Erwartung zu seyn schien, doch begreiflich einen guten Ausgang genommen hat. Bringen aber die Gegner Dieß vor, so zeige, daß Dieß nur glückliche Zufälle gewesen, und dergleichen selten geschieht; dagegen, was du vorbringst, ganz gewöhnlich sey. Dieß ist die Anwendung der Beispiele. Wenn wir jedoch solche vorbringen, die aller Erwartung entgegen sind, so muß man möglichst viel aufzählen, und dabei angeben, daß jene nicht gewöhnlicher sind, als diese. Man muß aber die Beispiele nicht nur daraus, sondern auch aus dem Gegentheile nehmen,

wenn du nemlich zeigst, daß Manche mit ihren Bundesgenossen eigennützig umgegangen, und deßwegen das freundschaftliche Verhältniß aufgelöst worden sey, und dann fortfährst: wir werden, wenn wir uns gegen sie nicht anders, als gegen uns selbst, benehmen, auf lange Zeit das Bündniß erhalten: oder wenn du zeigst, daß Andere ohne gehörige Vorbereitung den Krieg begonnen haben, und deßwegen besiegt worden sind, und dann sagst: wenn wir aber, mit der nöthigen Zurüstung versehen, Krieg führen, so werden wir auch größere Hoffnung zum Siege haben. Die Vergangenheit und Gegenwart bietet Beispiele in Menge; denn die meisten Ereignisse sind einander ebenso ähnlich, als unähnlich: deßwegen wird es uns an Beispielen nie fehlen, und wir werden die von Andern vorgebrachten leicht widerlegen können. Von den Beispielen kennen wir also die Arten. Ferner, wie wir sie zu gebrauchen, und woher wir sie in hinreichender Anzahl zu nehmen haben.

10. Merkmal (τεκμήρια) ist Alles, was Dem, wovon die Rede ist, der That nach entgegensteht, und Alles, worin die Rede sich selbst widerspricht; denn die meisten Zuhörer nehmen aus den Widersprüchen, die in Wort und That stattfinden, ein Merkmal, daß weder an Dem, was gesagt, noch an Dem, was gethan wird, etwas Gesundes (Wahres) sey. Viele solche Merkmale wirst du finden, wenn du darauf achtest, ob die Rede des Gegners mit sich selbst, oder die That mit der Rede im Widerspruche steht. Solcher Art sind die Merkmale, und so wirst du sie in großer Anzahl erfinden.

11. Enthymem (ἐνθυμήματα) ist nicht nur Das, was

in der Rede und in der Handlung, sondern auch allem Andern widersprechend ist. Diese wird man finden, wenn man das in der untersuchenden Art angegebene Verfahren betrachtet, und sieht, ob vielleicht die Rede mit sich n Widerspruch steht, oder die That mit dem Gerechten, Gesetzlichen Zuträglichen, Schönen, Möglichen, Leichten, Glaublichen, dem Charakter des Redenden, oder den gewöhnlichen Handlungen. Solche Enthymeme hat man wider den Gegner vorzubringen; für uns müssen wir diesen entgegengesetzte aufsuchen, und darthun, daß unsere Worte und Thaten von Dem, was ungerecht, gesetzwidrig, nachtheilig ist, ebenso von den Sitten böser Menschen, kurz von Allem, was man für schlecht hält, das entschiedene Gegentheil seyen. Ein jedes von Diesem muß man nur kurz anführen, und mit wenigen Worten darstellen. Auf solche Art können wir die Enthymeme auffinden, und so werden wir sie am besten anwenden.

12. Eine Sentenz (γνώμη) ist die Darstellung einer besondern Meinung von Dem, was man im Allgemeinen gethan hat. Davon gibt es zwei Arten: die eine mit der gewöhnlichen Ansicht übereinstimmend (ἔνδοξος), die andere der gangbaren Meinung entgegen (παράδοξος). Erwähnt man Etwas, was die gewöhnliche Meinung mit sich bringt, so braucht man keine Gründe anzuführen; denn man kennt Das, was gesagt wird, und glaubt es. Sagst du aber Etwas, was auffallend scheint, so hast du die Begründung kurz beizusetzen, um dadurch dem Tadel der Geschwätzigkeit und dem Mangel an Ueberzeugung vorzubeugen. Man muß aber Sentenzen vorbringen, die mit der Sache in Verbindung stehen, damit das Gesagte nicht unpassend und fern hergeholt

scheine. In großer Anzahl aber werden wir sie auffinden, entweder aus der eigenen Natur der Sachen, oder aus Uebertreibung, oder aus Annäherung. Aus der eigenen Natur z. B.: es scheint mir unmöglich, daß Der ein tüchtiger Feldherr werde, dem alle Erfahrung fehlt. Oder: verständige Männer müssen mit Hülfe der Beispiele der Vorzeit die Fehler der Rathlosigkeit vermeiden. Aus der eigenen Natur werden wir solche Sentenzen bilden; aus der Uebertreibung folgende: Schrecklicheres scheinen mir die Diebe, als die Räuber zu thun; denn Jene nehmen heimlich, Diese offen, was man hat. Die Sentenzen aus Uebertreibung können wir auf solche Art uns zueignen. Die durch Annäherung, wie folgt: gar ähnlich den Verräthern von Städten scheinen mir Die zu verfahren, die einen des anvertrauten Geldes berauben; denn beide fanden Treu und Glauben, und thun Jenen, die ihnen trauen, Unrecht. Oder: meine Gegner scheinen sich ganz wie Tyrannen zu benehmen. Was Diese selbst unrecht thun, davon wollen sie keine Strafe erleiden; was sie aber Andere beschuldigen, bestrafen sie über die Maßen; und so geben auch meine Gegner, wenn sie Etwas von dem Meinigen haben, mir Nichts wieder; wenn aber ich Etwas von ihnen erhalten, so glauben sie, müsse ich Dieses sammt den Zinsen ersetzen. Wenn wir so verfahren, werden sich uns Sentenzen in Fülle darbieten.

13. Zeichen (σημεῖον) ist von dem einen Dieß, von dem andern Jenes, jedoch nicht das nächste Beste, noch Alles von Allem, sondern Das, was vor der That, während der That und nach der That zu geschehen pflegte. Zeichen ist Das, was sich zugetragen hat, nicht blos von Dem, was geschehen,

sondern auch, wenn Etwas nicht geschehen ist; ebenso Das, was sich nicht ereignet, nicht nur, wenn Etwas nicht ist, sondern auch, wenn Etwas ist. Von den Zeichen bewirken die einen ein Meinen, die andern ein Wissen. Das vorzüglichere ist jenes, welches ein Wissen hervorbringt; das zweite Dieß, wodurch eine sehr wahrscheinliche Meinung entsteht. Viele Zeichen werden wir auffinden, wenn wir Alles, was gethan, gesagt und gehört worden, einzeln durchgehen; ferner aus dem großen und geringen Erfolge des daraus hervorgehenden Guten und Schlechten, aus den Zeugnissen und den Personen, die Zeugniß geben, von Denen, die mit uns, oder mit unsern Gegnern waren; von Diesen selbst, von den Vorschlägen, Zeiten und vielem Andern: daraus werden wir Zeichen genug auffinden.

14. Ueberführung (ἔλεγχος) ist, was nicht anders seyn kann, als wie wir sagen. Man nimmt sie aus Dem, was der Natur nach nothwendig ist, wie wir oder die Gegner behaupten, und aus Dem, was der Natur nach möglich oder unmöglich ist, wie die Gegner sagen. Der Natur nach nothwendig ist, daß die Lebenden essen müssen und dergleichen; wie wir sagen, ist es nothwendig, daß die Gepeitschten Das zugestehen, was Die befehlen, welche sie peitschten. * * * Der Natur nach unmöglich ist, daß ein kleines Kind so viel Geld, als er gar nicht tragen konnte, gestohlen habe und damit fortgelaufen sey. Wie der Gegner sagt, wird unmöglich seyn, wenn er vorgibt, in einer bestimmten Zeit mit uns in Athen einen Vertrag geschlossen zu haben, wir aber den Richtern beweisen können, daß wir damals abwesend in irgend einer andern Stadt uns befanden. Die Ueberführungen

werden wir daraus und aus dem Aehnliches vorbringen. Nun haben wir kurz die Beglaubigungen, die aus der Rede selbst, den Handlungen und den Personen erfolgen, sämmtlich durchgegangen; wir wollen jetzt ihren Unterschied betrachten.

15. Das Glaubliche unterscheidet sich von dem Beispiel dadurch, daß von dem Glaublichen die Zuhörer selbst Einsicht haben, Beispiele man aber aus dem Entgegengesetzten und Aehnlichen vorbringen muß. Merkmale folgen blos aus den Widersprüchen in den Reden und Handlungen. Das Enthymem unterscheidet sich von dem Merkmal dadurch, daß dieses der Widerspruch nur in Wort und That ist, jenes aber auch alle andern Widersprüche umfaßt. Oder auch so: das Merkmal können wir leicht haben, wenn nicht ein Widerspruch in der Rede oder in der That vorhanden ist; das Enthymem aber kann der Redner sich mannigfaltig verschaffen. Sentenzen unterscheiden sich von Enthymemen, insofern diese nur aus den Widersprüchen folgen, Sentenzen aber auch für sich allein gegeben werden können. Die Zeichen aber unterscheiden sich von den Sentenzen und dem Vorhererwähnten dadurch, daß alles Andere bei den Zuhörern nur ein Meinen hervorbringt, einige aber von den Zeichen den Richtern auch ein deutliches Wissen erzeugen, und daß man von dem Andern das Meiste nicht sich selbst machen, leicht aber viele Zeichen auffinden kann. Ueberführung unterscheidet sich von Zeichen, weil einige Zeichen nur ein Meinen bewirken, jede Ueberführung aber die Richter die Wahrheit lehrt; so daß wir die Beglaubigungen aus

den Reden und Handlungen, welcher Art sie sind, woher wir sie uns in reichlichem Maße verschaffen können, und wie sie sich von einander unterscheiden, aus dem bereits Gesagten wissen. Jetzt wollen wir die äußern mittelbaren Beglaubigungen einzeln durchgehen.

Die Meinung des Sprechenden (δόξα τοῦ λέγοντος) ist, seine Gesinnung über die Sache darzulegen. Derselbe muß hierbei zeigen, daß er in Allem, worüber er spricht, erfahren sey, und darthun, daß es auch sein Vortheil erfordere, darüber das Wahre zu sprechen; wenn man aber widerspricht, so ist vorzüglich nachzuweisen, daß der Gegner von seinem Gegenstande gar keine Kenntniß habe, und kann man Das nicht, daß auch erfahrene Männer oft irren: geht auch Dieß nicht an, so sage, daß es den Gegnern Schaden und Nachtheil bringe, die Wahrheit darüber auszusagen. So haben wir die Meinung des Sprechenden zu gebrauchen, wir mögen selbst unser Urtheil darstellen, oder Andern entgegen reden.

16. Zeugniß (μαρτυρία) ist freiwilliges Geständniß eines Mitwissenden. Nothwendig ist das abgelegte Zeugniß entweder glaubwürdig, oder nicht glaubwürdig, oder in Hinsicht auf dessen Glaubwürdigkeit zweifelhaft; ebenso der Zeuge selbst. Ist Das, was bezeugt wird, glaubhaft und der Zeuge ein Mann von Wahrheit, so bedarf das Zeugniß keines andern Zusatzes, wenn man nicht etwa der Ausschmückung wegen eine Sentenz oder ein Enthymem beigeben will. Ist der Zeuge aber verdächtig, so beweise, daß er nicht aus irgend einer Gunst, oder aus Rache, oder des Gewinns halber für Lüge ein Zeugniß ablegen möchte; ebenso lehre, daß es nicht

Vortheil bringe, Falsches zu bezeugen; denn der Gewinn ist klein, der Schaden aber groß, da Dem, der einmal entdeckt und überführt ist, die Gesetze nicht blos Geldstrafe auflegen, sondern auch an Ehre und gutem Ruf Nachtheile bringen, und Niemand mehr ihm Glauben schenkt. Auf solche Art werden wir die Zeugen glaubwürdig machen. Sprechen wir aber einem Zeugniß entgegen, so müssen wir den Charakter des Zeugen, wenn er schlecht ist, angreifen; oder das Bezeugte, wenn es nicht glaubwürdig ist, untersuchen; oder von beiden zugleich die schwächsten Seiten hervorheben, und diesen widersprechen. Ebenso hat man darauf zu sehen, ob der Zeuge ein Freund Dessen ist, für den er Zeugniß ablegt; ob er bei der Sache irgend wie betheiligt ist; ob er ein Feind Dessen ist, gegen den er als Zeuge auftritt; ob er arm ist: denn man besorgt, daß die Einen aus Gunst, die Andern aus Rache, die Letzten aus Gewinnsucht falsches Zeugniß ablegen. Für Solche, werden wir sagen, hat der Gesetzgeber das Gesetz über falsches Zeugniß gegeben; nur sey es ungereimt, wenn der Gesetzgeber den Zeugen nicht Glauben schenkt, Richter aber, die nach dem Gesetze zu richten geschworen haben, ihnen glauben wollen. So werden wir den Zeugen die Glaubwürdigkeit nehmen. Man kann auch ein Zeugniß erschleichen. Z. B. tritt nur als Zeuge auf, Lysikles! — Nein bei Gott! ich gewiß nicht; denn er hat Das gethan, obschon ich ihn hinderte; und so wird Dieser bei seiner Weigerung, obschon er falsches Zeugniß abgelegt hat, doch nicht der Strafe des falschen Zeugnisses erliegen. Wenn es also uns zuträglich ist, ein Zeugniß zu erschleichen, so werden wir es so machen. Wenn aber die Gegner so ver-

fahren, so werden wir ihre Schlechtigkeit ans Tageslicht bringen, und fordern, daß sie schriftlich das Zeugniß ablegen. Aus dem Gesagten nun wissen wir, wie wir der Zeugen und der Zeugnisse uns zu bedienen haben.

17. Untersuchung durch die Folter (βάσανος) ist gleichfalls das Geständniß von einem Mitwissenden, jedoch wider seinen Willen und erzwungen. Wenn es nun uns zuträglich ist, ihr Autorität zu geben, so müssen wir sagen, daß sowohl einzelne Personen in sehr wichtigen Dingen, als auch ganze Staaten in den bedeutendsten Angelegenheiten ihre Ueberzeugungsgründe aus der Tortur schöpfen, und daß Tortur ein weit zuverläßigeres Mittel sey, als Zeugen. Denn Zeugen haben oft den Vortheil davon, die Unwahrheit zu sagen. Denen aber, die durch die Folter untersucht werden, ist es zuträglich, die Wahrheit zu reden; denn so werden sie von ihrer Qual am ehesten frei. Willst du aber diesen Untersuchungen ihre Glaubwürdigkeit nehmen, so führe zuerst an, daß Die, welche durch die Folter zur Untersuchung gezogen werden, Denen, die sie ausliefern, feindlich gesinnt werden, und deren Viele gegen ihre Herrn Falsches aussagen; dann, daß sie oft nur Das sagen, was die Folterer wollen, keineswegs aber die Wahrheit, um von den Leiden bald frei zu werden. Man muß denken, daß auch viele Freigeborne, auf die Folter gebracht, gegen sich selbst die Unwahrheit gesagt haben, um nur dem gegenwärtigen Unglück zu entgehen. Noch weit natürlicher also ist es, daß Sclaven vielmehr durch lügenhafte Aussagen gegen ihre Herrn der Strafe zu entgehen suchen, als damit Andere nichts Uebles erdulden, viel Leiden an Leib und Seele zu,

ertragen, und kein falsches Wort vorzubringen geneigt seyen. Durch Solches und Aehnliches können wir den Untersuchungen durch die Folter die Glaubwürdigkeit geben und nehmen.

18. Eidschwur (ὅρκος) ist die unerweisliche Aussage mit Anrufung der Götter. Wollen wir diesen hervorheben, so müssen wir sagen: Niemand möchte doch leicht aus Furcht vor der Strafe der Götter und der Schande bei den Menschen einen Meineid ablegen, und den Gedanken ausführen, daß man zwar Menschen, aber nicht den Göttern verborgen bleiben könne. Nehmen aber die Gegner ihre Zuflucht zum Eide, und wir wollen dessen Kraft schwächen, so zeigen wir, daß die nemlichen Leute, die Schlechtes thun, sich auch an keinen Meineid kehren: denn wer glaubt, daß er bei einer schlechten That den Göttern verborgen bleibe, der glaubt auch nicht, wenn er einen falschen Eid ablegt, von ihnen dafür gestraft zu werden. Wenn wir nach dieser Anleitung zu Werke gehen, werden wir leicht über den Eidschwur sprechen können. Wir haben nun sämmtliche Beglaubigungen, der obigen Angabe gemäß, kurz durchgegangen, und gezeigt, nicht nur welche Bedeutung jede hat, sondern auch wie sie sich von einander unterscheiden, und wie man sie anwenden müsse. Jetzt wollen wir noch das Uebrige, was allen Arten gemeinsam und in jeder Rede zu gebrauchen ist, zu lehren versuchen.

19. Das Vorauswegnehmen (προκατάληψις) ist Das, wodurch wir den Tadel der Zuhörer und die Reden Derer, die uns widersprechen wollen, anticipiren, und die uns drohenden Verlegenheiten im Voraus von uns abwenden. Die Vorwürfe der Zuhörer müssen wir auf solche Art im Voraus

wegnehmen: vielleicht aber wundern sich Einige von euch, daß ich, noch so jung, über so wichtige Angelegenheiten öffentlich vor dem Volke zu sprechen gewagt habe, oder: keiner etwiedere mir grämlich, daß ich darüber euch Rath ertheilen werde, worüber Andere auch nicht ein freies Wort zu euch zu sprechen wagen. Wenn also die Zuhörer über Etwas Unwillen bezeugen sollten, so müssen wir auf diese Art vorbeugen, und zugleich die Gründe angeben; so daß sie glauben, wir hätten vollkommen Recht, Rath zu ertheilen, z. B. wegen Mangels an Rednern, wegen Größe der Gefahren, oder im Interesse des Staates, oder aus irgend einem andern Grunde, wodurch wir den Widerwillen, den wir uns zugezogen haben, entfernen. Wenn aber die Versammlung nichts desto weniger lärmt, so ist kurz in Form einer Sentenz oder eines Enthymem anzugeben, es wäre doch das allerungereimteste, daß sie in der Absicht, sich über Staatsangelegenheiten aufs Beste zu berathen, zusammengekommen seyen, gleichwohl aber die Redner nicht anhören wollen, und doch sich gut zu berathen glauben; oder: es gezieme sich, entweder selbst hier aufzutreten und Rath zu schaffen, oder Andere, die Rath ertheilen, anzuhören und Das, was ihnen gut dünke, zu wählen. In Volksversammlungen müssen wir auf diese Art das Vorauswegnehmen anwenden, und dem Geräusche begegnen. In der gerichtlichen Rede werden wir Ersteres auf ähnliche Art bewirken; den Lärm aber, wenn er gleich am Anfange ausbricht, so zu beschwichtigen suchen: ist es nicht unvernünftig, daß der Gesetzgeber die Anordnung traf, jedem Gegner zwei Reden zuzutheilen; ihr Richter aber, die ihr geschworen, nach den

Gesetzen zu richten, nicht einmal eine Rede anhören wollt; und daß Jener für euch solche Sorge getragen hat, damit ihr, wenn ihr Alles, was gesprochen worden, vernommen, eurem Eide gemäß das Urtheil geben könnet, ihr dagegen dabei so sorglos verfahret, daß ihr meint, ohne auch nur den Anfang der Reden auszuhalten, könnet ihr Alles richtig erkennen? Oder: wie ist es nicht unvernünftig, daß, während der Gesetzgeber die Anordnung getroffen, bei Gleichheit der Stimmen solle der Beklagte freigesprochen werden, eure Gesinnung Dem so sehr entgegensteht, daß ihr auch nicht einmal Die, welche sich wegen falscher Beschuldigungen vertheidigen, anhören wollt; daß, während Jener den Beklagten wegen der größeren Gefahr, in der sie schweben, bei der Abstimmung diesen Vorzug gewährte, ihr nicht Denen, die so vermessen und ohne alle Gefahr anklagen, zürnet; sondern Die, welche mit Furcht und vieler Gefahr sich gegen die Beschuldigungen vertheidigen, mit solchem Ungestüm von euch stoßet? Wenn nun der Lärm am Anfange ist, so begegne auf diese Art; wenn sie aber im Verlauf der Rede sich unziemlich benehmen, und es sind ihrer nur Wenige, so tadle diese Ruhestörer, und sage, jetzt sey es recht und billig aufzumerken, um die Andern nicht zu hindern, einen gerechten Urtheilspruch zu fällen; wenn sie angehört hätten, dann können sie thun, was sie wollen. Lärmt aber die größere Zahl, so mache nicht den Richtern, sondern dir selbst Vorwürfe. Denn Jene zu tadeln, erregt ihren Unwillen nur noch mehr; wenn du aber dir Vorwürfe machst und sagst, es sey dein Fehler, so kannst du dadurch Nachsicht erlangen. Man muß auch die Richter bitten, mit wohl=

wollender Gesinnung die Rede aufzunehmen, und sich ein klares Bewußtseyn von Dem zu verschaffen, worüber sie im Geheimen ihre Stimme abgeben werden. Ueberhaupt werden wir dem Lärm begegnen, indem wir in Sentenzen oder Enthymemen zeigen, daß die Lärmenden dem Gerechten, dem Gesetzlichen, dem Vortheile des Staates, dem Schönen zuwiderhandeln: denn durch Solches können wir die Zuhörer am meisten beruhigen. Wie wir nun das Vorauswegnehmen gegen die Zuhörer anzuwenden und dem Lärm zu begegnen haben, wissen wir aus dem Gesagten; wie wir aber Das, was dem Erwarten nach unsere Gegner vorbringen werden, im Voraus wegräumen müssen, will ich jetzt zeigen. Vielleicht wird er seine Armuth beklagen, woran nicht ich, sondern seine Lebensart schuld ist. Oder: ich höre, daß er Dieß und Das vorbringen wolle. Wenn wir also zuerst zu sprechen haben, so müssen wir Das, was die Gegner dem Anscheine nach sagen könnten, auf solche Art im Voraus vorbringen, aufheben und schwächen; denn wenn auch die Beschuldigung noch so stark ist, so macht sie doch nicht den großen Eindruck, wenn man sie schon im Voraus gehört hat. Sprechen wir aber zuletzt, und unsere Gegner haben Das, was wir vortragen wollten, schon bekannt gemacht, so müssen wir dieselbe Figur entgegen gebrauchen, und das Gesagte widerlegen. Z. B. Dieser aber hat nicht nur viel Lügenhaftes von mir zu euch ausgesagt; sondern er hat auch, da er recht gut wußte, daß ich überzeugend ihn widerlegen würde, meine Rede im Voraus mir weggenommen, und im Voraus mich verdächtigt, damit ihr nicht mehr so darauf merken solltet, oder ich, weil ich schon vorher von ihm verleumdet wäre, nichts

über ihn zu euch spräche. Ich aber glaube, daß ihr meine Worte von mir und nicht von Diesem vernehmen müßt, obschon er durch seine Reden mich im schlimmen Lichte darzustellen suchte, was ich selbst für einen nicht geringen Beweis halte, daß er kein wahres Wort gesprochen habe. Auch Euripides bedient sich im Philoktetes künstlich dieser Figur:

Ich selbst will sprechen jetzt, hat er doch ungerecht,
Von sich nur schweigend, meine Worte mir verfälscht.
Drum hör' aus meinem Munde du mein eigen Wort;
Er aber zeige sich in seiner Rede selbst!

Wie wir nun dieses Vorauswegnehmen, sowohl rücksichtlich der Zuhörer, als der Gegner, anwenden sollen, wissen wir aus dem Gesagten.

20. Bitten (αἰτήματα) in den Reden ist Das, um was die Redner die Zuhörer angehen. Dieß kann Gerechtes und Ungerechtes seyn. Gerecht ist, zu bitten, daß sie mit Aufmerksamkeit, mit wohlwollender Gesinnung Das, was gesprochen wird, vernehmen; daß sie nach den Gesetzen Hülfe leisten; daß sie nichts den Gesetzen zuwider beschließen; daß sie mit dem Unglück Nachsicht haben: was aber gegen die Gesetze ist, ist ungerecht, Alles, was nicht gegen diese, gerecht. Dieß sind die Bitten, deren Verschiedenheit wir angegeben haben, damit wir, da wir das Gerechte und Ungerechte bereits kennen, nach Umständen davon Gebrauch machen, und die Gegner nicht, uns unbemerkt, von den Richtern etwas Widerrechtliches sich erbitten. Aus dem Gesagten werden wir Dieß erkennen.

21. Wiederholung des Gesagten (παλιλλογία) ist eine kurze Erinnerung, die man am Schlusse einzelner Theile

und der gesammten Rede anwenden muß. Das Hauptsächliche werden wir wiederholen, entweder überlegend, oder beweisend, oder hervorhebend, oder fragend, oder ironisch dargestellt. Ich will ein Jedes von ihnen näher bezeichnen. Das Ueberlegen ist von der Art: ich möchte wohl wissen, was Diese gethan hätten, wenn sie nicht recht deutlich an uns Verrath geübt, wenn wir sie nicht überführt hätten, daß sie unsere Stadt mit Krieg überzogen, und überhaupt nichts von Dem, was sie versprochen, gehalten haben. Dieß ist das Ueberlegen. Das Beweisen aber ist so: ich habe gezeigt, daß sie zuerst das Bündniß gebrochen, uns im Kriege gegen die Lacedämonier Nachstellungen gelegt, und sich alle Mühe, unsere Stadt zu vernichten, gegeben haben. Dieß ist das Beweisen. Durch Hervorheben aber erinnern wir so: wir müssen beherzigen, daß wir, seitdem wir Freundschaft mit ihnen geschlossen haben, niemals ein Uebel von Feinden erlitten haben; ihr Beistand hinderte die Lacedämonier gar oft, unser Land zu verwüsten, und auch jetzt noch geben sie reichliche Steuern. Auf diese Art werden wir durch Hervorheben in Erinnerung bringen; durch Frage aber so: gerne aber möchte ich sie fragen, warum sie uns den Tribut nicht zahlen? Sie werden doch nicht sagen, daß sie an Geld Mangel leiden, sie, von denen erwiesen ist, daß sie Jahr für Jahr so viel Einkünfte aus ihrem Lande ziehen; noch werden sie vorwenden, daß sie viel für die Verwaltung des Staates ausgeben: denn gewiß verwenden keine Inselbewohner dafür weniger, als sie. Durch Frage werden wir so das Gesagte wiederholen.

22. Ironie (εἰρωνεία) ist Etwas sagen, indem man

sich den Anschein gibt, es nicht zu sagen, oder die Gegenstände mit ganz entgegengesetzten Ausdrücken benennen. Die Anwendung ist, wenn man das Gesagte kurz ins Gedächtniß zurückrufen will, folgende: ich glaube nicht, daß es nöthig sey, zu sagen, daß Diese, die vorgeben, unserem Staate viel Gutes erwiesen zu haben, die meisten Uebel zugefügt, wir aber, welche sie als undankbar verschreien, ihnen oft Hülfe geleistet und den Andern nie ein Leid gethan haben. So, werden wir unter dem Anscheine, Etwas zu übergehen, Dieß doch kurz in Erinnerung bringen. Mit den entgegengesetzten Ausdrücken aber benennen wir die Sache. Z. B.: Diese, die Vortrefflichen, haben anerkannt ihren Bundesgenossen viel Uebel zugefügt; wir aber, die Schlechten, haben Diesen eben so viel Gutes erwiesen. Auf solche Art werden wir das Gesagte kurz in das Gedächtniß zurückrufen, und diese Wiederholungen sowohl am Schlusse der einzelnen Theile, als der ganzen Rede anwenden.

23. Wodurch wir artig reden, und ganz nach Wunsch die Rede verlängern können (ἀστεῖα λέγειν, καὶ μήκη τῶν λόγων ποιεῖν), wollen wir jetzt zeigen. Artig reden werden wir, wenn wir Enthymeme vorbringen, vollständig oder nur zur Hälfte, so daß die andere Hälfte die Zuhörer selbst errathen: ebenso muß man Sentenzen anführen. Dieß hat man in allen Theilen zu thun, indem man dadurch der Rede Abwechslung gibt, aber in dergleichen nicht viel auf einmal zusammenzubringen; so wird die Rede artig erscheinen. Will man die Rede verlängern, so muß man die Sache in ihre Theile zerlegen, und den Inhalt jedes einzelnen Theiles seinem Wesen nach auseinandersetzen, ebenso deren Gebrauch

im Einzelnen wie im Allgemeinen und ihre Veranlassung derselben. Wollen wir die Rede noch mehr ausdehnen, so müssen wir über Jedes viele Wörte machen; ebenso hat man bei jedem einzelnen Theile der Rede eine kurze Wiederholung zu geben, am Schlusse der Rede aber Alles in Massen zusammenzustellen, worüber einzeln gesprochen worden, um über das Ganze zu reden. Auf solche Weise werden die Reden lang werden. Wollen wir uns aber kurz fassen (βραχυλογεῖν), so haben wir die ganze Sache mit einem einzigen und zwar dem kürzesten Ausdrucke zu bezeichnen; ebenso die vielen Verbindungen zu vermeiden, und die Gedanken durch Zeugma zusammenzustellen; die Sache zwar zu benennen, zweifach aber durch Gegensatz nicht hervorzuheben, und die kurze Wiederholung nicht bei den einzelnen Theilen, sondern nur am Schlusse der Rede vorzubringen. Auf diese Art werden die Reden kurz werden. Willst du aber diese nicht zu lang und nicht zu kurz, sondern die richtige Mitte (μέσως λέγειν). so hebe die wichtigsten Parthien heraus, und sprich über diese auch in Ausdrücken, welche die Mitte halten, und weder sehr lang, noch sehr kurz, noch über einen Begriff viel, sondern mäßig sind. Auch die Epiloge muß man aus den mittlern Theilen der Reden weder ganz herausnehmen, noch überall setzen; sondern Das vorzüglich, wovon du willst, daß die Zuhörer es besonders merken sollen, wiederhole am Ende. Auf solche Art werden die Reden die beliebige Länge, Kürze und Mitte halten. Willst du aber die Rede artig darstellen, so suche besonders die Worte den Charakteren der Personen recht ähnlich und anpassend zu geben. Dieß wirst du können, wenn du bei den

Charakteren das Erhabene, Niedrige und Mittlere beachtest. Dieß verschafft uns hiervon die nöthige Kenntniß. Jetzt wollen wir über die Darstellung der Rede durch Worte (περὶ ὀνομάτων συνθέσεως, über die Composition der Wörter) sprechen.

24. Es gibt drei Arten von Wörtern: einfache, zusammengesetzte, metaphorische. Ebenso drei Verbindungen: die eine, im Zusammentreffen auf einen Vocal zu enden, und mit einem Vocal anzufangen: die andere, mit einem Consonanten anzufangen, und damit zu enden; eine dritte, Consonanten mit Consonanten zu verbinden. Stellungen sind vier: die eine, ähnliche Wörter nebeneinander oder durcheinander zu stellen; eine andere, dieselben Wörter zu gebrauchen, oder sie mit andern zu vertauschen; eine dritte, die Sache mit einem Worte, oder mit vielen Wörtern zu bezeichnen; die vierte, bei Angabe der Sache Dieß der Ordnung nach zu benennen, oder in einem Hyperbaton zu geben (ὑπερβιβάζειν). Wie du aber die schönste Darstellung geben wirst, wollen wir jetzt nachweisen.

25. Erstens mußt du zweifach darstellen (εἰς δύο ἑρμηνεύειν, Hervorhebung des Gegensatzes); dann deutlich reden (σαφῶς λέγειν). Arten, zweifach zu reden, sind folgende: erstens, daß er selbst Dieß und ein Anderes kann; zweitens, daß Dieser es nicht kann, aber ein Anderer es kann; drittens, daß Dieser Dieß und ein Anderes kann; viertens, daß weder er selbst, noch ein Anderer es vermag; fünftens, daß ein Anderer es kann, er selbst aber nicht; sechstens, daß er selbst etwas Anderes vermag, Jener aber nicht was Anderes vermöge. Jedes von diesen wirst du aus dem Folgenden

kennen lernen. Daß er Dieses und ein Anderes vermag, ist so: ich aber war Euch nicht nur die Veranlassung von Diesem, sondern ich habe auch den Timotheus, der gegen euch zu Felde ziehen wollte, daran verhindert. Daß Dieser es nicht kann, wohl aber ein Anderer es vermag, ist der Art: er selbst ist unvermögend, die Gesandtschaft für uns zu unternehmen; Dieser aber ist der Stadt der Spartiaten befreundet, und könnte am meisten eure Wünsche vollziehen. Daß Dieser Dieß und etwas Anderes vermag: nicht nur aber im Kriege zeigte er sich tapfer; auch sich zu berathen, versteht er so gut, als irgend ein Bürger. Daß weder er, noch ein Anderer es vermag: weder er, noch irgend ein Bürger könnte mit geringer Macht die Feinde bekämpfen. Daß Jener es kann, er selbst aber nicht vermag: Dieser ist stark an Körper, ich aber bin schwächlich. Daß er selbst etwas Anderes kann, Jener aber nicht etwas Anderes kann: denn ich bin im Stande, als Steuermann das Schiff zu lenken; Dieser aber kann nicht einmal rudern. Auf diese Art wirst du, wenn du überall so verfährst, zweifach darstellen können; wodurch aber Deutlichkeit entsteht, haben wir jetzt zu betrachten.

26. Benenne, was du sagst, mit seinem eigenen Namen, und vermeide alle Zweideutigkeit; achte darauf, daß die Selbstlauter nicht nacheinander folgen; ferner, daß die sogenannten Artikel an ihrem Platze erscheinen; nicht minder, daß durch die Verbindung der Wörter nicht eine Verwirrung oder unnatürliche Stellung eintrete. Alles, was man so vorbringt, wird schwer verständlich. Der vorausgehenden Conjunction muß die ihr nothwendig folgende beigegeben

werden. Die zusammengehörenden Conjunctionen werden so gegeben: ich zwar (μὲν) bin dahin gekommen, wohin ich zu kommen gesagt hatte; da aber (δὲ) du zu kommen versprochen hattest, warst du nicht zugegen. Wenn dieselbe Verbindung folgt und wiederholt wird: denn du warst Ursache von Jenem, und von Diesem Ursache du. So viel von den Conjunctionen. Daraus kann man auf das Andere schließen. Man muß auch die Verbindung der Wörter so geben, daß sie weder eine Verwirrung bewirken, noch eine unnatürliche Stellung geben. Eine Verwirrung entsteht, wenn du sagst: es ist schrecklich, daß sie sie schlugen (δεινόν ἐστι, τοῦτον τοῦτον τύπτειν); denn man weiß nicht, welches das Subject ist. Wenn du aber sagst, es ist schrecklich, daß sie von ihnen geschlagen wurden (δεινόν ἐστι, τοῦτον ὑπὸ τούτου τύπτεσθαι), so ist Alles klar. Auf solche Art entsteht eine Verwirrung in der Construction der Wörter. Wie man aber aufzumerken hat, daß die Artikel an ihrem Orte stehen, kann man aus Folgendem sehen: οὗτος ὁ ἄνθρωπος τοῦτον τὸν ἄνθρωπον ἀδικεῖ. Hier machen die beigesetzten Artikel den ganzen Satz klar; laß die Artikel weg, und er wird undeutlich; manchmal kann auch das Gegentheil stattfinden. Dieß ist bei dem Artikel zu beachten. Die Vocale aber setze nicht nacheinander; es müßte nur unmöglich seyn, anders darzustellen, oder eine Erklärung oder sonst eine Zertheilung stattfinden. Zweideutige Ausdrücke meiden ist so: manche Wörter bezeichnen zugleich mehrere Begriffe, z. B. ὀδός die Schwelle der Thüre und ὁδὸς den Weg, den wir gehen: man muß aber bei solchen stets den geeigneten Ausdruck anwenden. Wenn wir Dieses thun, werden wir in unsern Ausdrücken

deutlich reden; zweifach darstellen aber werden wir nach der obigen Methode.

27. Ueber die Gegensätze, Gleichstellung der Glieder und Aehnlichkeit wollen wir jetzt reden; denn auch dieser bedürfen die Reden. Gegensatz (ἀντίθετον) ist Das, was dem Gegenüberstehenden entgegengesetzt ist, sowohl dem Ausdrucke, als dem Gedanken nach, oder wenigstens in einem von beiden. Dem Worte und der Bedeutung nach entgegengesetzt ist Folgendes: denn es ist nicht gerecht, daß Dieser das Meinige habe, und den Reichen spiele; ich aber, was ich habe, so hinauswerfe, und betteln gehe (οὐ γὰρ δίκαιον, τοῦτον μὲν τὰ ἐμὰ ἔχοντα πλουτεῖν, ἐμὲ δὲ τὰ ὄντα προϊέμενον οὕτω πτωχεύειν). Nur dem Worte nach: denn es gebe der Reiche und Beglückte dem Armen und Dürftigen (διδότω γὰρ ὁ πλούσιος καὶ εὐδαίμων τῷ πένητι καὶ ἐνδεεῖ). Nur dem Gedanken nach: ich habe ihn in seiner Krankheit gepflegt; er aber ist mir Ursache des größten Unglücks geworden (ἐγὼ μὲν τοῦτον νοσοῦντα ἐθεράπευσα, οὗτος δ' ἐμοὶ μεγίστων κακῶν αἴτιος γέγονεν). Hier sind nicht die Wörter, sondern nur die Namen entgegengesetzt. Am schönsten ist es, wenn beides im Gegensatze steht, sowohl der Gedanke, als der Ausdruck; aber auch die beiden andern bilden Gegensätze.

28. Gleichstellung (παρίσωσις) ist, wenn zwei gleiche Glieder gesetzt werden; gleich aber ist viel Kleines wenigem Großem, und das der Größe nach Gleiche dem der Zahl nach Gleichen. Ein Beispiel dieser Gleichstellung ist: entweder wegen Mangels an Geld, oder wegen Größe des Krieges (ἢ διὰ χρημάτων ἀπορίαν, ἢ διὰ πολέμου μέγεθος); denn

Dieses ist weder ähnlich, noch einander entgegengesetzt, sondern nur in gleicher Stellung von einander.

29. Die Verähnlichung (παρομοίωσις) ist eine gesteigerte Gleichstellung; denn sie macht die Glieder nicht nur gleich, sondern auch ähnlich durch ähnliche Wörter, z. B.: ὅσον δεῖ σε λόγου μίμημα, φέρε πόθου τέχνασμα. Vorzüglich macht sie die letzten Wörter ähnlich; denn diese bewirken auch vorzüglich die Aehnlichkeit. Aehnlich aber sind die Namen, die aus ähnlichen Sylben bestehen, wobei die meisten Buchstaben ganz gleich sind, z. B.: πλήθει μὲν ἐνδεῶς, δυνάμει δὲ ἐντελῶς. Was aber außerhalb des Gebietes der Kunst gelegen ist, lehrt die Sache selbst, und somit genug davon. Denn wir kennen das Gerechte, Gesetzliche, Schöne, Nützliche und das Uebrige an und für sich, was es ist, und woher wir Das nehmen werden; ebenso kennen wir das Hervorheben und Erniedrigen. Ferner die Beweisgründe, welcher Art sie sind, und woher wir uns diese zu den Reden verschaffen werden. Auf ähnliche Art wissen wir aus dem Gesagten das Vorauswegnehmen, die Bitten von den Zuhörern, die Wiederholungen, die Feinheit der Rede, die Verlängerung dieser, die Gesammtdarstellung des Ausdrucks (den Styl); so daß durch die Kenntniß der gemeinsamen Bedeutung aller Arten, ihrer Unterschiede und Anwendung aus dem Vorhergehenden, wenn wir uns bestreben, den Vorübungen gemäß (προγυμνάσματα) sie durch Uebung uns recht eigen zu machen, eine reichliche Fülle, wir mögen reden oder schreiben, uns darüber zu Gebote steht. So kann man nach den Theilen am genauesten die verschiedenen

Arten der Reden und das methodische Verfahren bei diesen absondern; wie man dagegen, um ein Ganzes zu bilden, in den sieben angegebenen Arten die Rede verbinden muß, welche Theile zuerst gebraucht werden müssen, und wie, Das will ich jetzt zeigen. Zuerst von dem Eingange; denn dieser findet bei allen sieben Arten statt, und wird bei allen Veranlassungen angebracht an seinem Orte seyn.

30. Der Eingang (προοίμιον) ist, allgemein angegeben, die Bearbeitung der Zuhörer und die summarische Darstellung des vorliegenden Gegenstandes für Die, welche ihn nicht kennen, damit sie wissen, wovon die Rede ist und Dem folgen; ferner die Zuhörer aufmuntern, aufmerksam zu seyn, und, so viel die Rede vermag, uns ihr Wohlwollen zu verschaffen. Dieß muß das Proömium bewirken. Wie wir es aber gebrauchen sollen, Das will ich zuerst bei der Volksrede sowohl beim Anrathen, als beim Abrathen zeigen. Vorläufig den Gegenstand den Zuhörern auseinander zu setzen und deutlich zu machen, ist der Art: ich bin aufgestanden, den Rath zu geben, daß wir zum Besten der Syrakuser den Krieg führen sollen, oder: ich bin aufgestanden, zu zeigen, daß wir den Syrakusern keine Hülfe leisten sollen. So hat man summarisch die Sache anzugeben. Sie zu ermuntern, aufmerksam zuzuhören, können wir daraus lernen, wenn wir bei uns selbst darauf sehen, auf welche Worte oder Handlungen wir bei Berathungen besonders aufmerksam sind. Wird Das nicht dann geschehen, wenn wir uns über wichtige, Furcht erregende oder uns nahe am Herzen liegende Gegenstände berathen? Wenn die Redner vorgeben, sie wollen beweisen, Das, wozu sie uns aufmuntern, sey gerecht, gesetzlich,

schön, nützlich, leicht, wahr? Wenn sie uns bitten, sie mit Aufmerksamkeit anzuhören? Wie wir nun bei Andern aufmerksam sind, gerade so werden wir bewirken, daß Andere auf uns aufmerken, wenn wir von dem Gesagten Das, was mit unserer Sache in nächster Berührung steht, hervorheben, und unsern Zuhörern anzeigen. Dadurch werden wir sie zur Aufmerksamkeit bringen; Wohlwollen aber werden wir erlangen, wenn wir erwägen, wie sie gegen uns gesinnt sind, günstig oder ungünstig, oder keines von beiden. Sind die Zuhörer gegen uns günstig gesinnt, so ist es überflüssig, von Wohlwollen zu sprechen; wollen wir es aber durchaus, so müssen wir kurz, nicht ohne Ironie, so reden: daß ich dem Staat wohlgesinnt bin, und ich durch die Befolgung meines Rathes oftmals zu euerm Vortheil gehandelt habt, daß ich gegen das allgemeine Beste stets gerecht mich zeige, und lieber von meinem eigenen Vermögen ein Opfer bringe, als aus Staatsgütern mich zu bereichern strebe, halte ich für überflüssig, Euch, die ihr Das wohl wißt, zu sagen; daß ihr aber, wenn ihr auch jetzt mir folgen wollet, euch vortrefflich berathen werdet, Das will ich versuchen, zu zeigen. Auf solche Art können wir das Wohlwollen in den Volksversammlungen, wenn die Zuhörer gut gegen uns gestimmt sind, in Erwähnung bringen. Wer aber bei Diesen weder in gutem, noch in schlechtem Rufe steht, hat anzugeben, daß es gerecht und vortheilhaft sey, die zum erstenmal auftreten, und noch keine Probe abgelegt haben, mit wohlwollender Gesinnung anzuhören. Dann muß man die Zuhörer loben, daß sie so gerecht und verständig die Reden zu prüfen pflegen; ferner sich selbst erniedrigen, indem man sagt: nicht

im Vertrauen auf meine Kraft bin ich aufgetreten, sondern in der Meinung, dem Staate Vortheil zu bringen. Wer nun weder im guten, noch im schlechten Rufe bei seinen Zuhörern steht, kann sich so ihr Wohlwollen verschaffen. Bei Denen aber, die nicht gut angeschrieben stehen, ist nothwendig, daß entweder sie selbst die Beschuldigungen tragen, oder die Sache, für die sie sprechen, oder die Rede. Diese Beschuldigungen folgen entweder aus der gegenwärtigen, oder aus der vergangenen Zeit. Wird man von der vergangenen Zeit her wegen einer schlechten That verdächtigt, so gebrauche das Vorauswegnehmen gegen die Zuhörer und sage: ich weiß wohl, daß man mich verleumdete; aber ich werde beweisen, daß die Anschuldigungen falsch sind. Dann mußt du im Eingange, wenn du Etwas für dich vorzubringen hast, dich kurz vertheidigen, und den richterlichen Ausspruch tadeln. Es ist nemlich nothwendig, daß ein Urtheilspruch gegen dich, du magst nun bei dem ganzen Volke, oder bei Einzelnen im Mißtrauen stehen, entweder schon stattgefunden habe, oder erst stattfinden werde; oder daß Die, welche gegen dich eine Beschuldigung vorbringen, keine gerichtliche Entscheidung wagen. Ist das Erste, so sage, daß der Ausspruch widerrechtlich geschehen, daß deine Feinde dich in das Unglück gestürzt haben. Geht Das nicht an, so sage, es sey genug, daß wir damals unglücklich gewesen, und da jene Sache gerichtlich entschieden worden, so sey es nicht recht, über Dasselbe jetzt noch die Beschuldigung zu tragen. Wird der Urtheilspruch erst erwartet, dann bemerke, daß du bereit seyst, vor dieser Versammlung über die Anschuldigungen dich richten zu lassen, und bestimme selbst die Todes-

strafe, wenn man dich überführen sollte, daß du in irgend einer Sache ungerecht gegen den Staat gehandelt hättest. Wenn aber deine Gegner nicht wagen, dich gerichtlich zu belangen, so mußt du gerade Dieß als einen Beweis annehmen, daß die ganze Beschuldigung falsch sey; denn es wird nicht glaublich scheinen, daß Solche, die in Wahrheit beschuldigen, den Gerichtsweg verweigern wollen. Immer muß man die Beschuldigungen anklagen, und sagen, daß sie schrecklich und allgemein seyen, und viel Uebel mit sich führen; ebenso ist zu zeigen, daß schon Viele durch falsche Verleumdungen widerrechtlich umgekommen seyen. Ferner, daß es unvernünftig sey, wenn man sich über das allgemeine Beste berathe, nicht die Reden Aller anzuhören, und das Nützliche herauszusuchen, sondern auf die Worte einiger Verleumder hin seinen Unwillen zu äußern. Weiter mußt du angeben, daß du beweisen werdest, was du zu rathen versprochen, sey gerecht, schön und nützlich. Wer nun von früherer Zeit her in üblem Gerüchte steht, hat in den Volksversammlungen die Beschuldigungen auf diese Art von sich zu weisen. Von der Gegenwart aus kann man Mißtrauen gegen die Sprechenden zuerst rücksichtlich ihres Alters erregen. Denn wenn Einer noch ganz jung, oder ganz alt vor dem Volke redet, so macht Das einen unangenehmen Eindruck: denn der Eine, glaubt man, hat noch nicht seinen Anfang, Der aber bereits sein Ende erreicht. Ferner, wenn Einer in einem fort zu reden gewohnt ist (Das gilt als Vielthuerei); oder wenn er vordem noch gar nie aufgetreten ist; denn auch Dieser scheint nur aus einem bestimmten Grunde gegen seine Gewohnheit vor dem Volke zu reden. Von der Gegenwart

also können solche Beschuldigungen den öffentlichen Redner treffen. Sich vertheidigen aber muß Der, welcher noch zu jung ist, dadurch, daß Mangel an Rathgebern sey, daß es ihm zustehe, bei Berathungen über Lampadarchie, Gymnasium, Waffen, Pferde, Kriege zu reden; denn an allem Diesem hat die Jugend keinen geringen Antheil. Er sage, daß, wenn er auch, den Jahren nach zu urtheilen, noch nicht die nöthige Einsicht habe, er doch durch natürliche Gabe und durch eigene Thätigkeit sie besitze; ebenso ist anzugeben, daß, wenn er mit seinem Rathe nicht durchdringt, der Nachtheil nur ihn treffe, wenn er aber Beifall finde, der Vortheil dem ganzen Staate werde. Aus Solchem muß der Jüngere seine Gründe für sich anführen; der Greis aber aus dem Mangel an Rathgebern, aus der reichlichen Kenntniß und Erfahrung, die ihm zu Gebote stehe, überdieß aus der Größe und Neuheit der Gefahren und aus anderem der Art. Wer fast immer zu sprechen gewohnt ist, führe seine Erfahrung an, und daß es doch eine Schande sey, da er vordem immer gesprochen habe, jetzt nicht mehr seine Ansichten darzulegen; wer aber nicht öfters aufzutreten pflegt, vertheidige sich durch die Größe der Gefahren und dadurch, daß es nothwendig sey, daß Jeder, dem das Interesse des Staates am Herzen gelegen, über den Gegenstand, der jetzt an der Tagesordnung sey, seine Meinung mittheile. Auf diese Art werden wir versuchen, falsche Beschuldigungen, welche die Person unmittelbar betreffen, von uns abzuwehren. Mißtrauen aber aus der Sache entsteht, wenn Jemand zur Ruhe gegen Solche, die kein Unrecht begangen haben, oder gegen Mächtigere räth, oder einen schimpflichen Frieden

einzugehen, oder zu kirchlichen Zwecken nur wenig beitragen, oder wenn er einen andern Antrag der Art vorbringt. Dabei hat man zuerst seine Zuhörer durch die Procatalepsis einzunehmen, und dann die Schuld auf Nothwendigkeit, Schicksal, Zeitumstände, Vortheil zu legen, und zu bemerken, daß die Ursache davon nicht die Personen, welche Rath ertheilen, seyen, sondern die Lage der Verhältnisse, in der sie sich jetzt befinden. Die Beschuldigungen, die in der Sache liegen, werden wir dadurch von den rathgebenden Personen abwenden; an der Rede selbst aber wird in Volksversammlungen Etwas ausgesetzt, wenn sie lang ist, Altbekanntes enthält, oder nicht überzeugend ist. Ist sie lang, so schiebe die Schuld auf die Menge der Gegenstände; ist sie alt, so zeige, daß jetzt gerade der gute Augenblick dafür da ist; ist sie unwahrscheinlich, so versprich, daß du in der Ausführung die Wahrheit nachweisen wirst. So werden wir den Anfang in den Volksreden machen. Die Anordnung aber ist folgende: trifft keine Beschuldigung weder uns, noch die Rede, noch die Sache, so werden wir gleich am Anfange den Inhalt auseinandersetzen, und erst dann auffordern, aufmerksam zu seyn, und mit Wohlwollen uns anzuhören; trifft uns aber einer der genannten Vorwürfe, dann müssen wir die Zuhörer vorher für uns gewinnen, die Vertheidigung und die Gründe dagegen kurz vorbringen, und dann erst den Inhalt der Rede angeben, und zur Aufmerksamkeit auffordern. So müssen die Eingänge in den Volksreden gegeben werden.

31. Hierauf müssen wir das früher Geschehene erzählen, oder das Gegenwärtige darstellen, oder das Künftige vorher-

sagen. Geben wir den Bericht von einer Gesandtschaft, so müssen wir Alles, was gesprochen worden, deutlich durchgehen, damit die Rede den geeigneten Umfang hat; denn hier ist nur eine Berichterstattung, und keine andere Redeform findet statt; dann damit, wenn wir unsern Zweck nicht erreichen, die Zuhörer nicht glauben, unser Leichtsinn trage die Schuld davon, sondern irgend etwas Anderes, wenn wir aber unsere Wünsche zur Vollendung gebracht haben, sie nicht denken, durch einen Zufall, sondern nur durch unsere Thätigkeit sey Dieß bewirkt worden. Dieß aber glauben sie, da sie bei der Ausführung selbst nicht zugegen waren, wenn sie in der Rede unsern Eifer bemerken, daß wir durchaus Nichts übergehen, sondern Alles ganz genau berichten. Wenn wir also Bericht über eine Gesandtschaft erstatten, so müssen wir aus den angegebenen Gründen Alles, was geschehen, genau erzählen. Wenn wir aber selbst vor dem Volke Etwas aus der Vergangenheit vortragen, oder die Gegenwart darlegen, oder das Zukünftige vorherbestimmen, so müssen wir Jedes kurz, deutlich und nicht unwahrscheinlich darstellen: deutlich, damit die Zuhörer das Vorgetragene verstehen; kurz, damit sie das Gesagte leicht im Gedächtnisse behalten; der Wahrheit ähnlich aber, damit sie unsere Erzählung nicht verwerfen, ehe wir mit Beweis und Rechtsgründen den Inhalt derselben bestätigen. Deutlich werden wir darstellen vermittelst der Worte und der Thaten: von den Thaten her, wenn wir sie nicht in unnatürlicher Ordnung geben, sondern Das, was zuerst geschehen ist, geschieht, oder geschehen wird, auch zuerst sagen, und das Uebrige der Folge nach anreihen, und wenn wir nicht bei

Erzählung einer That, von der wir zu sprechen uns vorgenommen, plötzlich abbrechen und eine andere anfangen. So werden wir in Beziehung auf den Inhalt deutlich darstellen. Rücksichtlich der Worte können wir Das, wenn wir die der Sache geeigneten und gangbaren Ausdrücke gebrauchen, und sie nicht in unnatürlicher Ordnung, sondern wie sie der Reihe nach folgen, stellen. Beachten wir Dieses, so werden wir deutlich darstellen; kurz aber, wenn wir von Sachen und Ausdrücken alles nicht Nothwendige entfernen, und nur Das noch lassen, was, wenn es entfernt würde, die Rede undeutlich machte. So werden wir kurz darstellen; nicht unwahrscheinlich aber, wenn wir bei Sachen, die keine Ueberzeugung hervorbringen, Gründe vorbringen, die es glaublich machen, daß das von uns Gesagte geschehen sey. Was jedoch einen sehr hohen Grad von Unwahrscheinlichkeit in sich trägt, muß man übergehen; ist man aber genöthigt, es zu sagen, so zeige, daß du es wohl kannst; bringe es in der Figur der Auslassung (παράλειψις) an, und schiebe es hinaus, mit dem Versprechen, im Verlauf der Rede das Wahre nachzuweisen, und unter dem Vorwande, das schon früher Erwähnte zuerst als gerecht und wahr, oder etwas der Art, darstellen zu wollen. Auf diese Art können wir der Unwahrscheinlichkeit entgegenkommen, und überhaupt die Erzählung des Vergangenen, die Darstellung des Gegenwärtigen, die Voraussagung des Künftigen aus all dem Gesagten deutlich, kurz und nicht unwahrscheinlich geben.

32. Ihre Anordnung (τάξις) ist dreifach. Sind der Thatsachen, von denen wir sprechen, nur wenige, und diese den Zuhörern bekannt, so werden wir sie mit dem Proömium

verbinden, damit nicht dieser ganz kleine Theil für sich allein gestellt werde. Sind der Thatsachen aber viele und diese unbekannt, so stellen wir sie nacheinander zusammen, und zeigen, daß sie gerecht, nützlich und schön seyen, damit wir bei Angabe der Facta unsere Rede nicht nur einfach und ungeschmückt darstellen, sondern auch die Herzen der Zuhörer für uns gewinnen. Sind aber die Thatsachen von mäßigem Umfange und unbekannt, so müssen wir die Erzählung des Vergangenen, die Darstellung des Gegenwärtigen und die Voraussage des Künftigen als ein Ganzes zum Eingange setzen. Dieß wird geschehen, wenn wir von Anfang bis zu Ende die Thatsachen in ganz nackter Angabe liefern. Wie wir nun die Erzählung (διηγήσεις) nach dem Proömium setzen müssen, wissen wir aus dem Gesagten.

33. Hierauf folgt die Bekräftigung (βεβαίωσις), worin wir die in der Erzählung erwähnten Thatsachen durch Beglaubigungen, durch das Gerechte und Nützliche, dergleichen wir nachzuweisen versprochen haben, bekräftigen werden. Will man diese angeben, so sind für Volksreden die passendsten Beweisgründe Das, was man zu thun gewohnt ist, die Beispiele, die Enthymeme, die Meinung des Redners; aber auch, was von den übrigen Beglaubigungen hier eintrifft, hat man nicht zu übergehen. Die Anordnung ist: zuerst die Meinung des Sprechenden. Geht Dieß nicht an, die Gewohnheit in den Handlungen, indem wir zeigen, daß Das, was wir sagen, oder dem Aehnliches gewöhnlich geschehe. Dann bringe man die Beispiele vor, und weise die Aehnlichkeit mit dem von uns Gesagten nach; die Beispiele jedoch müssen mit der Sache übereinstimmen, und den Zuhörern

möglichst nahe an Zeit und Raum stehen; kann man Das nicht, so nimm von den andern die wichtigsten und bekanntesten. Dann folgen die Sentenzen. Aber auch die einzelnen Theile des Glaublichen und der Beispiele muß man mit einem Enthymem oder allgemeinen Gedanken beschließen. Auf diese Art können wir für Das, was geschehen, Beweisgründe sammeln; glaubt man Diesem aber, so wie es nur ausgesprochen ist, so übergehe die Beweisgründe, und bekräftige nur durch das Gerechte, Gesetzliche, Nützliche, Schöne, Angenehme, Leichte, Mögliche und Nothwendige. Zuerst muß man das Gerechte stellen, wenn es sich anders vorfindet, indem wir Dieses durchgehen und das dem Gerechten Aehnliche, das Diesem Entgegengesetzte, und das Gerechte, worüber schon von Andern geurtheilt worden ist. Auch die Beispiele müssen ähnlich seyn dem Gerechten, das du vorbringst; reichlichen Stoff, darüber zu sprechen, wird dir bieten, was bei den Einzelnen im Besondern für Recht angesehen wird, was in der Stadt, in welcher du sprichst, was anderswo als Recht gilt. Haben wir Alles so durchgegangen, so bringen wir zuletzt einige, unter sich verschiedene Sentenzen und Enthymeme vor, und werden, wenn der einzelne Theil von Umfang ist, und wir das Vorgetragene in Erinnerung bringen wollen, kurz wiederholen; ist er aber nicht von Umfang, und dem Gedächtnisse der Zuhörer wohl eingeprägt, so erwähnen wir noch einmal dieses Theiles, und gehen zu einem neuen über, z. B.: daß es gerecht sey, den Syrakusiern Hülfe zu leisten, glaube ich aus dem Gesagten hinreichend bewiesen zu haben; daß es uns aber auch Vortheil bringt, Das zu thun, will ich jetzt versuchen, zu

zeigen. Wie nun so eben bei dem Gerechten nachgewiesen ist, ebenso verfahre mit dem Nützlichen: gib am Schlusse dieses Theiles gleichfalls eine Wiederholung oder Erwähnung, und gehe wieder zu einem andern Theil, der sich vorfindet, über. So muß man einen Theil mit dem andern verbinden, und die Rede zusammenweben. Hast du alles Das aufgeführt, wodurch du Das, wozu du räthst, bekräftigen kannst, so zeige noch kurz mit Enthymemen, Sentenzen oder Figuren, wie es ungerecht, nachtheilig, schändlich, unangenehm sey, Das nicht zu thun, und setze Diesem kurz entgegen, wie gerecht, vortheilhaft, schön, angenehm Das sey, wozu du aufforderst. Hast du genug Sentenzen angeführt, dann ende mit einem Schlußsatze. Auf diese Art werden wir den vorliegenden Gegenstand bekräftigen, nach diesem Theile aber die Prokatalepsis vorbringen.

34. Durch diese nimmst du die Einreden, welche der Gegner den von dir vorgetragenen machen kann, im Voraus nicht ohne Tadel gegen Diesen hinweg. Was die Gegner vorbringen, mußt du heruntersetzen, das Deinige aber recht hervorheben, wie du bei der Lehre der Amplification vernommen hast. Ist das Deinige größer, so mußt du das Eine neben dem Andern stellen, ebenso das Mehrere neben dem Mehreren, das Einzelne neben dem Vielen, das Viele neben dem Einzelnen, kurz alle Arten durchgehen und, was du sagst, hervorheben, was aber die Gegner erwiedern, als schwach und unbedeutend darstellen. Auf diese Art werden wir die Prokatalepsis anwenden; dann zuletzt nach den oben erwähnten Formen entweder überlegend, oder

beweisend, oder hervorhebend, oder fragend, oder ironisch das Gesagte kurz wiederholen.

35. Wenn wir anrathen, Jemanden Hülfe zu leisten, einzelnen Personen oder ganzen Staaten, so wird es gut seyn, kurz anzuführen, wenn Diese mit Denen, zu welchen wir in der Versammlung reden, von früherer Zeit her in einem Verhältnisse von Freundschaft, Dank oder Mitleid stehen; denn welche auf Solches Anspruch machen können, sind sie zumeist geneigt, zu unterstützen. Alle zeigen nun Liebe gegen Jene, von welchen sie glauben, daß sie nach Gebühr Gutes genossen haben, oder genießen, oder genießen werden, von ihnen selbst oder ihren Freunden, sie selbst, oder Deren sie sich zumeist annehmen. Dank aber haben sie immer, von welchen sie glauben, daß sie wider Erwarten etwas Gutes genossen haben, oder genießen, oder genießen werden, von ihnen selbst oder deren Freunden, sie selbst, oder Deren sie sich zumeist annehmen. Findet sich nun etwas von Dem vor, so muß man Dieß kurz angeben, und dann das Mitleid der Zuhörer anrufen. Dieß aber werden wir ganz nach Wunsch vermögen, wenn wir wissen, daß Alle gegen Die Mitleid haben, welche sie sich feindlich gesinnt oder unverdient unglücklich glauben; daher mußt du zeigen, daß Dieß bei Denen, für welche du Mitleid erflehst, der Fall ist, und nachweisen, daß sie Unglück erlitten haben, oder erleiden, oder, wenn die Zuhörer ihnen nicht Hülfe gewähren, erleiden werden. Findet aber Dieß nicht statt, so zeige, daß Die, für welche du sprichst, des Guten, das alle Andern, oder doch die Meisten haben, beraubt sind, oder nie etwas Gutes erlangt haben, oder nicht erlangen, oder wenn die

Zuhörer jetzt nicht Erbarmen tragen, wie erlangen werden. Dieß ist das Verfahren, wodurch wir die Anwesenden zum Mitleid führen werden.

Wenn wir abrathen, haben wir das Diesem entgegengesetzte Verfahren anzuwenden. Sonst aber müssen wir gerade so den Eingang machen, die Facta erzählen, die Beweisgründe anführen und den Zuhörern zeigen, daß Das, was die Gegner vorhaben, ungerecht, gesetzwidrig, schädlich, schändlich, unangenehm, unmöglich, schwierig, nicht nothwendig sey. Die Anordnung (τάξις) ist ebenso, wie in der anrathenden Rede. Wenn man also geradezu von einer Sache abräth, befolge man diese Ordnung. Wenn wir aber Dem, was Andere angerathen haben, entgegensprechen, so müssen wir im Eingang angeben, worin wir anderer Meinung sind, sonst aber ganz nach Obigem die Einleitung bilden, nach dem Eingange Alles, wozu der Gegner anräth, einzeln darlegen und zeigen, daß es nicht gerecht, gesetzlich, zuträglich u. s. w. sey. Dieß ist leicht möglich, wenn du sagst, daß Das, was er sagt, ungerecht, oder nachtheilig, oder ihm ähnlich, oder dem Gerechten und Nützlichen, und was als Solches erkannt worden ist, entgegengesetzt sey: ebenso verfahre bei dem Uebrigen. Dieß ist die beste Art abzurathen. Kann man aber diese Ausführung nicht anwenden, so rathe durch Das ab, was Jener übergangen hat. Z. B. wenn der Gegner das Gerechte hervorhebt, so suche du zu zeigen, daß es schändlich, nachtheilig, mühsam, unmöglich sey, oder was du der Art hast; hebt Jener das Nützliche hervor, so zeige du, daß es ungerecht oder sonst etwas außer Diesem sey. Seine Sache muß man erheben, die des Gegners erniedrigen, wie

wir in der anrathenden Rede nachgewiesen haben. Wie dort, hat man auch hier Sentenzen, Enthymeme vorzubringen; ferner die Prokatalepsis des Gegners zu widerlegen, und am Schlusse zu widerholen; überdieß, wie wir in der anrathenden Rede zu zeigen haben, daß Freundschaft bestehe zwischen den Zuhörern und Denen, für welche wir sprechen, oder daß man den Bittenden Dank schuldig sey; * * ebenso müssen wir nachweisen, daß Die, welchen wir unsere Unterstützung versagen, unsern Zorn, oder Mißgunst, oder Haß verdienen. Haß werden wir erregen, wenn wir zeigen, daß Die, welchen wir abrathen, sie selbst, oder Deren sie sich besonders annehmen, von Jenen selbst, oder von ihren Freunden wider Gebühr Böses erlitten haben; Zorn, wenn wir beweisen, daß sie wider Gebühr geringgeschätzt oder beleidigt worden seyen, von ihnen selbst, oder ihren Freunden, sie selbst, oder Die, deren sie sich besonders annehmen; Mißgunst bereiten wir Jenen, von welchen wir darthun, daß sie unverdient glücklich gewesen, oder noch sind, oder seyn werden; daß sie keines Vortheils in der Vergangenheit beraubt worden, oder in der Gegenwart, oder in der Zukunft es werden; daß sie kein Uebel vordem je erduldet haben, oder jetzt leiden, oder einst erlangen werden. So werden wir Mißgunst, Zorn und Haß bewirken: Liebe, Gunst und Mitleid aus Dem, was in der anrathenden Rede dargelegt worden; die Zusammenstellung und Anordnung aber aus allem Dem, was oben gesagt worden, geben. Demnach kennen wir nun die anrathende und abrathende Art, wie sie beschaffen ist, woraus sie besteht, und wie wir sie anzuwenden haben.

36. Wir wollen nun die lobende und tadelnde Art

vornehmen und betrachten. Auch hier machen wir den Eingang so, daß wir, gerade wie bei der anrathenden und abrathenden Art, zuerst den Inhalt des Gegenstandes angeben, und die gegen uns verbreiteten falschen Gerüchte widerlegen. Zur Aufmerksamkeit ermuntern wir sowohl durch Das, was wir bei der Volksrede erwähnt haben, als dadurch, daß wir zu zeigen versprechen, Die, welche gelobt oder getadelt werden, hätten Wunderbares und Ausgezeichnetes vollführt. Denn hierbei ist gewöhnlich Nichts gefährdet: wir wollen nur unser Talent geltend machen. Was die Anordnung betrifft, so ist das Erste das Proömium, gerade so, wie bei der anrathenden und abrathenden Rede. Nach dem Proömium trennen wir die Güter, die außerhalb der Tugend gelegen, und die in ihr enthalten sind, und verfahren, wie folgt. Zu den Gütern außerhalb der Tugend gehören edle Geburt, Kraft, Schönheit, Reichthum; zur Tugend aber Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und rühmliche Bestrebungen. Was davon in die Kategorie der Tugend fällt, wird mit Recht gepriesen, was außer ihr ist, nur unbemerkt hervorgehoben; denn daß Jemand von edler Geburt, stark, schön, reich ist, deßwegen darf man ihn nicht loben, sondern Dieß nur als Gunst des Glückes betrachten. Demgemäß werden wir nach dem Proömium zuerst die Genealogie stellen. Denn Dieß ist auch das Erste, wodurch sich die Menschen und andere lebende Geschöpfe mehr oder weniger unterscheiden; daher wir bei diesen mit Recht die Abstammung angeben werden, während wir bei Darstellung eines Affectes, einer Handlung, Rede oder Sache unmittelbar unser Lob mit Dem beginnen, was es Unterscheidendes und Vorzügliches hat. Das

Verfahren bei der Genealogie ist folgendes: sind die Voreltern berühmt, so zähle sie Alle vom Anfange bis zu Dem, welchen du in deiner Rede verherrlichst, auf, und gib bei Jedem kurz etwas Ruhmwürdiges an. Sind nur die ersten vorzüglich, und die folgenden haben nichts Bedeutendes gethan, so gehe Jene auf dieselbe Art durch; die schlechten aber übergehe, mit dem Bemerken, daß du bei der großen Zahl der Ahnen nicht mit namentlicher Aufzählung Aller lange verweilen wollest; überdieß müßte doch Jeder einsehen, daß sie, die von so tüchtigen Eltern abstammten, natürlich auch ihren Ahnen ähnlich gewesen wären. Sind dagegen die Voreltern der früheren Zeit unbedeutend gewesen, die spätern aber berühmt, so führe die Abstammung dieser an, und sage, es sey überflüssig von Jenen Vieles zu reden; du wollest nur zeigen, daß die nächsten Vorfahren vortrefflich gewesen sind: es sey ja einleuchtend, daß auch ihre Voreltern vorzüglich gewesen; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß sie, wenn sie von schlechten Eltern abstammten, so ausgezeichnet wären. Findet sich aber von Seiten der Ahnen gar kein Ruhm, so sage, er selbst sey edel, und führe dabei an, daß Alle, die zur Tugend natürliche Neigung hätten, auch edel geboren seyen; tadle auch die Uebrigen, welche die Vorfahren loben; denn Viele stammten aus berühmten Geschlechtern, und seyen dieser ganz unwürdig. Ferner sage, dein Zweck sey jetzt, Diesen, nicht seine Ahnen zu preisen. Auf ähnliche Art hat man, wenn man tadelt, bei Angabe von schlechten Voreltern, rücksichtlich der Genealogie, zu verfahren. So muß man bei Lob und Tadel die Abstammung

anordnen. Hat Jemand, durch das Glück begünstigt, Vorzüge, so ist darauf zu sehen, daß Das, was du sagst, den Jahren und dem Alter angemessen und nicht weitläufig sey; denn Knaben, glaubt man, seyen nicht so sehr durch sich, wie durch ihre Erzieher, geordnet und besonnen; darum hat man davon nur wenig zu sprechen. Ist Dieß geschehen, so schließe diesen Theil mit einem Enthymem oder einer Sentenz, mache den Uebergang zum Jünglingsalter, und erhebe seine Thaten, seinen Charakter, seine Bestrebungen, wie wir oben, wo zuerst von der Lobrede gesprochen war (Cap. 4.), angegeben, indem du erzählst, daß von Dem, welchen du lobst, als er in diesem Alter war, Dieß und Dieß geschehen, oder durch ihn, oder durch das Bestreben, oder daraus, oder deßwegen erfolgte. Stelle auch die rühmlichen Thaten von andern Jünglingen entgegen und zeige, daß sie weit geringer seyen, indem du von Jenen nur das Unbedeutendste anführst, von Dem aber, welchen du lobst, das Größte und Ausgezeichnetste. Denn so muß Das, was du sagst, indem du es mit rühmlichen, doch geringeren Thaten Anderer zusammenstellst, sich groß ausnehmen. Immer aber ist hierbei mit Vergleichung diese Amplification anzuwenden. Z. B.: wo und wer war als Knabe von solcher Liebe zur Philosophie beseelt, der in späteren Jahren hierin solche Fortschritte gemacht hätte? Oder: wer muthig die Anstrengungen in den Gymnasien aushält, wird gewiß auch bei dem Studium der Philosophie allen Fleiß anwenden. Auf diese Art können wir durch Vergleichung hervorheben. Haben wir nun das Jünglingsalter durchgegangen, so setzen wir am Schlusse Sentenzen und Enthymeme, wiederholen das Gesagte

ganz kurz, oder geben diesem Theile im Allgemeinen nur seine Bestimmung, und machen den Uebergang zu Dem, was Der, welcher gepriesen wird, als Mann gethan hat. Hier sprechen wir zuerst von der Gerechtigkeit, heben diese wie das Obige hervor, und gehen zur Weisheit über, wenn sie sich anders vorfindet; verfahren hier ebenso, führen dann mit der gehörigen Amplification die Tapferkeit an, wenn sie anders angeführt werden kann, und haben wie zuletzt alle Arten durchgegangen, so werden wir das Gesagte kurz wiederholen, und die ganze Rede mit einer Sentenz oder einem Enthymem beschliessen. Bei Lobreden wird es nicht unpassend seyn, Alles mit vielen Worten darzustellen, und den Ausdruck der Rede erhaben zu machen. Ebenso werden wir bei schlechten Handlungen, wenn wir tadeln, verfahren. Doch dürfen wir uns keinen Spott gegen Den, welchen wir tadeln, erlauben, sondern nur dessen Lebenslauf erzählen; denn Erzählung bewirkt bei den Zuhörern weit mehr Ueberzeugung, als Spott, und verfehlt auch ihren Eindruck bei Einem nicht, welche sie trifft. Spott zielt nur auf Gestalt und nähere Umstände; Erzählung aber ist gleichsam der Spiegel der Sitten und der Charaktere. Ebenso hüte dich, schändliche Thaten mit schändlichen Worten zu bezeichnen, damit du nicht den Anstand verletzest; dergleichen muß man räthselhaft aussprechen, und die Sache mit Wörtern von andern Begriffen andeuten. In der tadelnden Rede soll man auch ironisch verfahren, und den Gegner in Dem, worin er so groß thut, lächerlich darstellen. Sind nur wenige anwesend, so darf man ihm wohl verächtlich begegnen; vor dem Volke aber nur den gewöhnlichen Tadel gegen ihn aus-

sprechen. Die Amplification und dessen Gegentheil findet in der tadelnden Rede gerade so, wie in der lobenden statt. Daraus wissen wir, wie wir diese Arten anzuwenden haben.

37. Noch ist uns die anklagende und die vertheidigende, endlich die untersuchende Art übrig. Wie wir diese in der gerichtlichen Gattung anlegen und ordnen sollen, wollen wir jetzt durchgehen. Im Eingange geben wir den Inhalt des Gegenstandes unserer Klage oder Vertheidigung, ebenso wie bei den übrigen Arten. Zur Aufmerksamkeit werden wir durch Das, was in der anrathenden und abrathenden Art vorgetragen worden ist, auffordern. Was endlich das Wohlwollen betrifft, so ist es, wenn die Zuhörer bereits wohlwollende Gesinnung hegen, nicht nöthig, darnach zu streben. Ist die Stimmung Jener weder dafür, noch dagegen, so verschaffe man sich das Wohlwollen auf die Art, welche oben nachgewiesen ist; steht man aber in Mißgunst bei den Richtern von der frühern Zeit her, oder von der Gegenwart, so daß ihr Unwille sich auf die Person, oder auf die Sache, oder auf die Rede bezieht, dann hat man Manches nebenbei, Manches aber insbesondere, um sich Wohlwollen zu erwerben, vorzubringen. Dieß also wird das Verfahren seyn, wonach wir uns Wohlwollen erstreben müssen. Sind die Zuhörer nemlich gegen Jemand weder günstig, noch ungünstig gestimmt, so lobe man Diesen kurz und tadle die Gegner; das Lob aber betreffe Das, was die Zuhörer selbst zumeist besitzen, z. B. daß er den Staat, die Freunde liebe, daß er dankbar, oder mitleidig sey. Den Gegner schmähe mit Vorwürfen, welche den Zorn der Richter hervorrufen, z. B. daß

er den Staat, seine Freunde hasse, daß er undankbar, oder unbarmherzig sey. Auch muß man den Richtern schmeichelhaftes Lob ertheilen, daß sie so gerecht und strenge seyen. Ebenso erwähne die Nachtheile, wenn du vielleicht deinem Gegner in Reden, Handeln, oder was sonst Bezug auf den Prozeß hat, nachstehst. Endlich muß man das Gerechte, Gesetzliche, Nützliche u. s. w. an geeignetem Orte hervorheben. Dadurch werden wir bei den Richtern Dem, gegen welchen sie nicht günstig, aber auch nicht ungünstig gestimmt sind, Wohlwollen erwerben. Ist man aber nicht gut angeschrieben, so wissen wir, wenn Dieß von früherer Zeit herrührt, aus dem Obigen, wie wir dergleichen von uns abzuwenden haben. Folgt diese ungünstige Stimmung der Richter aus der Gegenwart, rücksichtlich der Person, so kann Dieß nur geschehen, wenn diese dem vorliegenden Gegenstande ungeeignet ist, oder im Widerspruche mit den Anschuldigungen steht, oder wenn man glaubt, daß die Klage mit Recht sie treffe. Nicht geeignet ist Jemand, wenn er zu jung oder zu alt für einen Andern auftritt; im Widerspruche, wenn ein Starker einen Schwachen wegen Mißhandlung gerichtlich belangt, oder ein Frevler einen gutmüthigen Mann wegen gewaltthätiger Behandlung anklagt, oder ein sehr Armer einen sehr Reichen wegen Geldbetrug beschuldigt. Solches also steht mit der Klage im Widerspruche; mit ihr übereinstimmend wird seyn, wenn ein Starker von einem Schwachen wegen Mißhandlung gerichtlich belangt; oder ein Anderer, der als Dieb bekannt ist, wegen Diebstahl angeklagt wird; überhaupt wird man annehmen, daß die Beschuldigungen sie mit Recht treffen, wenn man hierbei von ihnen Das glaubt, was

ihrem Charakter entsprechend ist. Auf solche Art entsteht ungünstige Stimmung von der Gegenwart aus, rücksichtlich der Person. Durch die Sache aber entsteht sie, wenn Einer gegen seine eigenen Freunde, nahe oder ferne, oder wegen kleinlicher und unanständiger Dinge prozessirt; denn Das bringt die Streitenden in schlechten Ruf. Wie wir diese eben erwähnten Anschuldigungen von uns entfernen werden, will ich angeben. Es gibt nemlich zwei allgemein anwendbare Hauptmittel: das eine, durch was immer du dem Richtern zumeist zu imponiren glaubst, dadurch suche im Voraus sie zu gewinnen, und mache allen möglichen Eindruck; das zweite ist, daß du die Anschuldigungen, die man gegen dich vorbringt, auf die Gegner wälzest, und ist Dieß unmöglich, auf Andere, mit dem Vorgeben, daß du nicht freiwillig, sondern, von deinem Gegner genöthigt, dich diesem Kampfe unterzogen hast. Rücksichtlich der einzelnen Anschuldigungen hat man Folgendes vorzuwenden. Wenn man zu jung auftritt, so hat man den Mangel an älteren Freunden, die für dich sprechen könnten, oder die Größe, oder die Menge von Unbilden, oder den bestimmten Termin, oder Etwas der Art geltend zu machen; trittst du aber für einen Andern auf, so sage, daß du dich seiner annimmst aus Liebe zu ihm, oder aus Haß wider den Gegner, oder weil du bei den Ereignissen zugegen gewesen, oder zum allgemeinen Besten des Staates, oder weil Der, den du vertheidigest, ganz verlassen sey, und gegen alles Recht beleidigt werde. Glaubt man aber, daß die Anschuldigung, die man erleidet, nicht ohne Grund sey, oder daß die Klage, die man stellt, im Widerspruche stehe, dann gebrauche man die Prokatalepsis, und sage, es sey nicht gerecht und gesetzlich,

noch in ihrem eigenen Interesse, aus einer vorgefaßten Meinung, oder eines bloßen Verdachtes wegen, ohne daß man die Sache vernommen habe, im Voraus zu verurtheilen. Auf diese Art werden wir die ungünstige Stimmung, die auf der Person ruht, heben. Geht sie aber von der Sache aus, so werden wir sie von uns entfernen, indem wir die Schuld auf die Gegner werfen, oder ihnen den Vorwurf von Schmähung, oder Ungerechtigkeit, oder Habsucht, oder Streitsucht machen, und uns erzürnt stellen, weil wir auf andere Art nicht Recht erlangen könnten. Die in gerichtlichen Reden besonders vorkommenden Anschuldigungen, die man uns macht, werden wir so widerlegen; die allen Arten gemeinsamen haben wir bereits aus dem Vorhergehenden kennen gelernt. Die Anordnung der gerichtlichen Proömien ist von der bei Volksreden gewöhnlichen nicht verschieden.

Auf eine gleiche Art werden wir die Erzählungen an das Proömium anschließen, und diese entweder theilweise als gerecht und glaubwürdig, oder im Ganzen und zusammenhängend darstellen.

Hierauf folgt die Bekräftigung, und zwar, wenn die Gegner den angegebenen Thatsachen widersprechen, durch die Beglaubigungen, wenn sie diese zugeben, dadurch, daß sie gerecht, zuträglich u. s. w. seyen. Die Anordnung der Beglaubigungen ist folgende: zuerst die Zeugnisse, und was durch Untersuchungen aus der Tortur zu unserm Vortheile ausgesagt worden. Dann bekräftige Dieses, wenn es an sich schon wahrscheinlich ist, durch Sentenzen und Enthymeme; ist es aber durchaus unwahrscheinlich, durch das Glaubliche, dann durch Beispiele, Merkmale, Zeichen, Ueberfüh-

rungen, und zuletzt durch Enthymeme und Sentenzen. Werden aber die Facta zugegeben, so kann man die Beglaubigungen übergehen, und hat, wie so eben bemerkt worden, nur die Rechtsgründe vorzubringen.

Auf diese Art werden wir die Bekräftigung liefern, erauf aber Das stellen und im Voraus wegräumen, was unsere Gegner, wie zu erwarten steht, vorbringen werden. Läugnen sie die Thatsache, so müssen wir unsere genannten Beglaubigungen durch Amplification erheben, die ihrigen dagegen persiflirend als gering und unbedeutend darstellen. Gestehen sie aber die Facta zu, dann zeige, daß diese gerecht und gesetzlich seyen. Was die geschriebenen Gesetze betrifft, so suche zu beweisen, daß die, welche wir anführen, und diesen ähnliche gerecht, schön, dem Staate nützlich und als solche allgemein anerkannt seyen; das Gegentheil aber bei jenen Gesetzen, welche die Gegner vorbringen, stattfinde. Geht Dieß nicht an, dann erinnere die Richter, daß sie, die geschworen, auch den bestehenden Gesetzen ihre Stimme zu geben, jetzt nicht über ein Gesetz, sondern über eine Thatsache ihr Urtheil geben müssen, und führe weiter aus, daß sie nicht jetzt, sondern an den besonders dazu bestimmten Tagen über Gesetze zu sprechen hätten. Trifft es sich, daß die Thatsache im Widerspruche mit Gesetzen ist, die schlecht scheinen, dann sage, daß so etwas kein Gesetz, sondern Gesetzlosigkeit sey; denn das Gesetz wird zum Nutzen und Frommen des Staates gegeben, dieses aber bringt dem Staate nur Verderben; darum werden die Richter gar nicht gegen das Gesetz handeln, wenn ihr Urtheil diesem Gesetze ganz entgegenstimmt, sondern dadurch als Gesetzgeber auf-

treten, daß man sich nicht verderblicher und gesetzwidriger Beschlüsse bediene. Dabei führe man auch an, daß kein Gesetz verbietet, dem Staate Gutes zu thun: und schlechte Gesetze aufheben, heißt dem Staate eine Wohlthat erweisen. Auf solche Art also können wir, wenn die Gesetze sich deutlich ausdrücken, sie mögen seyn, wie sie wollen, im Voraus Dem, was die Gegner anzuführen gedenken, leicht widersprechen. Ist aber der Sinn des Gesetzes schwankend, und die Richter folgen der Erklärung, die zu deinem Vortheile ist, so mußt du Dieß nebenbei zu verstehen geben; erklären sie aber das Gesetz zu Gunsten des Gegners, dann mußt du zeigen, daß der Gesetzgeber nicht Das gemeint hat, sondern was du sagst, und daß es ihnen selbst zuträglich ist, daß Dieses der Sinn und der Geist des Gesetzes sey. Kannst du nicht gerade das Gegentheil davon beweisen, so zeige, daß das Gesetz durchaus nichts Anderes sagen könne, als was du vorbringst. Wenn wir dieses Verfahren bei den Gesetzen anwenden, so wissen wir, wie wir uns dabei zu benehmen haben. Ueberhaupt müssen wir, wenn die Gegenpartei die Thatsache zwar zugesteht, aber durch die Gründe des Rechtes und Gesetzes sich vertheidigen will, aus diesem Das, was sie vorzubringen gedenkt, im Voraus widerlegen; wenn sie aber das Factum zugesteht, und dennoch Nachsicht erlangen will, so hat man diesem Benehmen der Gegner auf folgende Art entgegenzuarbeiten. Erstens bemerke, daß sich eine zu große Bosheit zeige, und daß die Leute erst dann einen Fehltritt eingestehen, wenn sie nicht mehr läugnen können; so daß ihr, wenn ihr Diesem Verzeihung schenkt, auch alle Andern von den Strafen befreien werdet. Ferner sage, wenn

ihr Die freisprechet, welche die That eingestehen, wie werdet ihr Die, welche sie nicht eingestehen, verurtheilen können? Auch erwähne: wenn er einen Fehler begangen, so ziemt sich nicht, daß ich die Schuld dieses Fehlers trage. Ueberdieß hat man anzuführen, kein Gesetzgeber habe Nachsicht mit den Fehlenden; darum dürfen auch die Richter, welche nach den Gesetzen entscheiden, keine Nachsicht haben. Auf solche Art werden wir, wie anfangs gezeigt worden, bewirken, daß keine Nachsicht gegeben werde. Ueberhaupt werden wir Alles, was die Gegner, ihre Sache überzeugend und gerecht darzustellen und Verzeihung zu erlangen, vorzubringen gedenken, aus dem früher Gesagten im Voraus widerlegen können.

Nach dieser Anschuldigung müssen wir, wenn es angeht, die ganze Rede der Hauptsache nach und kurz wiederholen, und den Richtern Haß, Zorn und Mißgunst wider unsere Gegner, Liebe, Gunst und Mitleiden gegen uns einzuflößen und zu erregen suchen. Wie aber Dieses geschehen kann, haben wir in der Volksrede, sowohl bei der anrathenden, als bei der abrathenden Art, nachgewiesen, und werden Dieß auch bei der Vertheidigung am Schlusse angeben.

Wenn wir nun in der gerichtlichen Rede zuerst auftreten und die Klage stellen, werden wir so, wie gezeigt ist, es anlegen und anordnen. Führen wir die Vertheidigung, so wird der Eingang, wie bei der Anklage, lauten; von der Klage selbst aber werden wir nach dem Eingange Das, was bei den Zuhörern eine Ueberzeugung hervorgebracht hat, übergehen, was dagegen nur ein Meinen bewirkt hat, hervorheben und widerlegen; ferner die Zeugen,

die durch die Tortur erzwungenen Aussagen und die Eide nach dem Obigen als unzuverlässig darstellen, und, sind die Thatsachen beglaubigt, die Vertheidigung gegen diese in die künstliche Form, sie zu übergehen, einkleiden; sind aber die Zeugen oder Die, welche durch die Tortur zur Aussage genöthigt worden, zuverlässig, deren Erwähnung mit der Rede oder Thatsache, oder was man sonst von dem Entgegengesetzten ganz Ueberzeugendes vorzubringen hat, verbinden. Führt der Kläger an, daß du dabei Vortheil hattest, oder daß so Etwas zu thun deine Sitte wäre, dann beweise in der Vertheidigung zunächst, daß dir Das, was man dir vorwirft, keinen Vortheil brachte, und kannst du Das nicht, daß Solches zu thun, weder deine, noch deinesgleichen Sitte sey, oder wenigstens nicht auf diese Art. So wirst du Das, was glaublich scheint, aufheben. Von dem Beispiele zeige, wenn anders möglich, daß es keine Aehnlichkeit mit Dem hat, wessen man dich beschuldigt; kannst du Das nicht, dann bringe selbst ein anderes Beispiel vor aus dem Entgegengesetzten, das wider Erwarten geschehen ist. Das Merkmal widerlege durch Angabe der Gründe, die ihm entgegenstehen. Die Sentenzen und Enthymeme stelle entweder als paradox oder als zweideutig dar, die Zeichen als Zeichen von mehreren, nicht blos von Dem, dessen man dich beschuldigt. So werden wir den Aussagen der Gegner, indem wir sie auf das Entgegengesetzte führen oder zweifelhaft machen, alles Vertrauen benehmen.

Wenn wir aber die in der Klage vorgebrachte Thatsache zugestehen, so werden wir auf rechtlichem und gesetzlichem Wege zu zeigen versuchen, daß unsre Sache weit mehr das

Recht und Gesetz für sich habe. Ist Dieß unmöglich, so müssen wir die Schuld auf einen Fehler oder ein Unglück legen, und den daraus entstandenen Schaden als unbedeutend angeben, mit dem Bemerken, Fehlen sey allen Menschen gemein, Unrecht thun aber nur den Bösen eigen: es sey billig, gerecht und zuträglich, einem Fehltritte Nachsicht zu gewähren; Niemand wisse, ob er nicht in denselben Fall kommen werde. Zeige, daß auch der Gegner, wenn er in Etwas gefehlt hat, für Recht hielt, Verzeihung zu erlangen. Dann folgen die Widerlegungen, welche der Gegner im Voraus uns weggenommen hat (προκαταλήψεις). Dagegen zu sprechen, werden die Thatsachen selbst uns das Meiste an die Hand geben. Wenn sie uns aber vorwerfen, daß wir geschriebene Reden vorlesen, oder in der Redekunst uns üben, oder für Lohn Jemand vertheidigen, so müssen wir dergleichen geradezu mit Ironie angreifen und in Betreff des Ersten sagen, das Gesetz verbiete keineswegs, daß wir Geschriebenes, oder Jener Ungeschriebenes vortragen. Eine solche schlechte That zu begehen, verbiete das Gesetz; reden aber lasse es einen Jeden, wie er wolle. Ferner sage: der Gegner meint, er habe so großes Unrecht begangen, daß ich, wie er es verdient, die Klage stellen kann, wenn ich nicht schriftlich Alles aufzeichne, und lange darüber nachdenke. So werden wir dem Vorwurfe wegen geschriebener Reden entgegnen. Wenn man aber sagt, daß wir die rhetorische Kunst lernen und ausüben, so gestehen wir Dieses zu: wir, die wir die Redekunst lernen, wie du sagst, sind nicht prozeßsüchtig; da aber du zu reden nicht verstehst, bist vordem schon verurtheilt worden, und eben so gewiß ist es jetzt, daß deine

Klage gegen mich nichts als Verläumdung sey, so werden die Bürger für gut halten, daß auch Jener Rhetorik studiere; er wäre dann nicht so boshaft und verläumderisch. Ebenso werden wir, wenn uns Jemand den Vorwurf macht, daß wir um Lohn einen vertheidigen, nicht ohne Ironie Dieses zugestehen und beweisen, daß der Kläger selbst und alle Andere Dieß thun; dabei aber die verschiedenen Arten von Lohn angeben und sagen, daß die Einen für Geld, Andere aus Dankbarkeit, Andere aus Rache, wieder Andere wegen Ehre Jemanden vertheidigen: und nun zeige, daß du aus Dankbarkeit für den Beklagten sprichst, der Gegner aber um geringe Belohnung auftritt; denn nur um widerrechtlich Geld zu bekommen, nicht um keines zu zahlen, führe er den Prozeß. Ebenso, wenn Jemand sagt, daß wir prozessiren lehren, oder gerichtliche Reden schreiben, so thue dar, daß auch alle Andern ihren Freunden nach Vermögen durch Belehrung und Rath nützlich zu seyn streben: auf diese Art wirst du künstlich dergleichen Vorwürfen begegnen. Auch bei Fragen und Antworten, die hier stattfinden können, darf man sich nicht gleichgültig benehmen, sondern in der Antwort Bejahung und Verneinung genau unterscheiden. Z. B. Bejahungen: du hast meinen Sohn getödtet. Ja, ich habe ihn getödtet, weil er zuerst gegen mich das Schwert gezogen hatte. Du hast meinen Sohn geschlagen. Ja, weil er zuerst widerrechtlich gegen mich die Hand erhoben hatte. Du hast mich am Kopfe verwundet. Ja, weil du des Nachts mit Gewalt in mein Haus einbrechen wolltest. Dergleichen Bejahungen werden zugestanden, indem sie die Vertheidigung auf das Gesetz stützen. Verneinungen folgender Art

aber weichen dem Gesetze aus: du hast meinen Sohn getödtet. Nicht ich, sondern das Gesetz. All dergleichen muß man dann vorbringen, wenn das eine Gesetz Dieses zu thun gebietet, ein anderes aber es verbietet. Was man wider seine Gegner vorzubringen hat, wird man aus Diesem abnehmen können.

Hierauf folgt die Wiederholung (παλιλλογία), eine kurze Erinnerung des bereits Vorgetragenen. Diese ist überall nützlich, so daß wir sie sowohl bei den einzelnen Theilen, als bei jeder Art anwenden müssen; vorzüglich findet sie bei Klage und Vertheidigung statt, dann auch bei der anrathenden und abrathenden Rede. Wir müssen nemlich hier nicht blos, wie bei der lobenden und tadelnden Rede, das Gesagte in Erinnerung bringen, sondern auch die Richter uns geneigt, den Gegnern aber abgeneigt machen; deßwegen stellen wir diesen auch als den letzten Theil der Rede dar. Dem Zuhörer das Gesagte in das Gedächtniß zurückrufen, können wir berechnend, oder beweisend, oder hervorhebend, oder fragend, oder in Form von Ironie, wobei wir von uns das Beste, von den Gegnern aber das Schlechteste angeben; wie Jedes der Art ist, wissen wir aus dem Obigen. Die Richter machen wir uns geneigt und den Gegnern abgeneigt, wie beim Anrathen und Abrathen, wenn wir der Hauptsache nach Das anführen, worin wir Jenen, die uns unrecht gethan, Gutes erwiesen haben, erweisen, oder erweisen werden, wir selbst, oder unsere Freunde, ihnen selbst, oder Jenen, für welche sie besondere Sorge tragen, oder andererseits den Richtern, ihnen selbst, oder Deren sie sich besonders annehmen; ferner ihnen darstellen, jetzt sey der Augenblick ge-

kommen, uns für das früher Geleistete den Dank abzustatten, und überdieß möglichenfalls ihr Mitleid gegen uns erregen. Dieß werden wir bewirken, wenn wir zeigen, daß wir es gut mit den Zuhörern meinen, und unverdient im Unglücke sind, indem wir vordem Uebles erduldet haben, oder jetzt erdulden, oder in Zukunft, wenn sie uns nicht helfen, erdulden werden. Können wir Dieses nicht vorbringen, so setzen wir auseinander, welcher Vortheile wir beraubt sind, oder jetzt, oder in Zukunft beraubt werden, wenn die Richter uns vernachlässigen; oder wie wir nie etwas Gutes genossen haben, genießen, oder genießen werden, wenn sie uns nicht helfen. Dadurch werden wir uns des Mitleids würdig zeige und das Wohlwollen der Zuhörer erlangen. Unsere Gegner werden wir durch das Entgegengesetzte anschwärzen und in Mißgunst bringen, wenn wir darlegen, daß durch sie oder ihre Freunde die Zuhörer selbst, oder Die, wofür sie besonders besorgt sind, unverdient Unrecht erlitten haben, oder erleiden, oder erleiden werden. Denn durch dergleichen werden sie von Haß und Zorn gegen Jene ergriffen; und können wir Das nicht, so werden wir Solches zusammenstellen, was ihre Mißgunst bei den Zuhörern herbeiführt: und nahe der Mißgunst liegt der Haß. Diese Mißgunst wird überhaupt herbeigeführt, wenn wir zeigen, daß sie unverdient vom Glücke begünstigt und den Zuhörern feindlich gesinnt sind; ferner, daß sie auf ungerechte Weise viele Vortheile erlangt haben, oder erlangen, oder erlangen werden, oder da sie keines Gutes beraubt worden; schon jetzt, oder in Zukunft beraubt werden; oder daß sie nie etwas Uebles betroffen, oder trifft, oder treffen wird, wenn die Richter nicht jetzt

sie bestrafen. Dadurch werden wir am Schlusse der Rede die Zuhörer uns geneigt, den Gegnern abgeneigt machen, aus all dem Vorhergesagten aber Klage und Vertheidigung kunstvoll anordnen.

38. Die untersuchende Art für sich allein wird selten angewendet; aber sie verbindet sich mit andern Arten, und dient besonders zu Gegenreden. Damit wir nun auch davon das Verfahren kennen, wenn wir vielleicht einmal eine Rede, oder das Leben, oder eine That von Personen, oder die Verwaltung des Staates zu untersuchen haben, will ich kurz das Wichtigste angeben. Wenn wir solche Untersuchungen liefern, haben wir den Eingang ungefähr so, als wenn wir bei den Zuhörern in Mißgunst stünden, zu geben, so daß wir zuerst annehmbare Gründe vortragen, wornach uns das Recht zusteht, und dann erst die Untersuchung beginnen. Gründe der Art sind bei Staatsversammlungen, daß wir nicht aus Streitsucht so Etwas unternehmen, sondern damit den Zuhörern es nicht verborgen bleibe; ferner, daß uns diese schon früher belästigt haben; bei Privatversammlungen Haß oder schlechter Charakter Derer, gegen die man untersucht, oder Liebe zu Denen, für die man untersucht, oder damit sie Das, was sie treiben, aufgeben und nicht wieder thun; bei Volksversammlungen das Gerechte, Gesetzliche, dem allgemeinen Wohl Zuträgliche. Haben wir nach Diesem und dem Aehnlichem den Eingang dargestellt, so legen wir der Reihe nach Alles, was gesprochen oder gethan worden, oder was man zu thun im Sinne hatte, einzeln dar, prüfen es und zeigen, daß es mit dem Gerechten, Gesetzlichen, dem Privat- und allgemeinen Vortheile im

Widerspruche steht. Ebenso müssen wir genau darauf sehen, ob es nicht sich selbst, oder dem Charakter guter Personen, oder aller Wahrscheinlichkeit widerspricht; überhaupt, daß wir nicht durch Ausführung des Einzelnen zu weitläufig werden. Je mehr wir den Zuhörern zeigen, daß Das, was untersucht wird, im Widerspruche steht mit rühmlichen Bestrebungen, Handlungen, Reden, Sitten, desto mehr werden Die, welche die Untersuchung trifft, an Ansehen verlieren. Die Untersuchung darf nicht mit Bitterkeit, sondern muß mit Ruhe und Milde geführt werden; denn so findet die Rede weit mehr Glauben, und der Redner selbst gibt sich keine Blöße. Haben wir Alles genau untersucht und mit Amplification hervorgehoben, so geben wir am Schlusse eine kurze Wiederholung, und erinnern die Zuhörer an das Gesagte. Wenn wir nun mit allen Arten so verfahren, so haben wir ihre künstliche Anwendung.

39. Man strebe, sowohl im Sprechen, als im Schreiben, die Reden möglichst genau mit den Thaten übereinstimmend zu geben, und gewöhne sich, es mit allem Diesem zu einer Fertigkeit zu bringen. Daher also werden wir die meisten und künstlichsten Mittel nehmen, um in Privatversammlungen, oder wenn man öffentlich auftritt, oder im Umgange mit Andern kunstgemäß zu reden. Aber nicht blos auf Rede wende man Sorgfalt, sondern eben so große auf sein Leben, das sich nach den oben angegebenen Bestimmungen auszeichnen soll; denn wie man sein Leben führt, Das trägt viel bei, Andere zu überreden und einen guten Ruf zu erhalten. Zuerst sondere die Thaten nach der allgemeinen Theilung der Bildung, was als das Erste, Zweite, Dritte oder Vierte zu behandeln ist; dann verschaffe dir das Nöthige von den Zuhörern, wie wir es im Eingange auseinandergesetzt haben. Wohlwollen wirst du erlangen, wenn du in Dem, was du bekennst, verharrest, dein ganzes Leben lang dieselben Freunde gehabt hast, und dich auch in andern Dingen nicht veränderlich, sondern stets gleich zeigst.

Ihre Aufmerksamkeit wirst du auf dich ziehen, wenn du große, schöne und dem Volke nützliche Thaten unternimmst. Hast du ihr Wohlwollen, und du bist mit Ausführung von Thaten beschäftigt, so werden sie alle die, welche Schlimmes entfernen und Gutes herbeiführen, als ihnen nützlich annehmen; welche aber das Entgegengesetzte bewirken, verschmähen. Statt die Erzählung kurz, deutlich und wahrscheinlich darzustellen, hat man die Thaten so auszuführen. Schnell wirst du dein Unternehmen vollenden, wenn du nicht Alles zugleich thun willst, sondern das Erste zuerst, und das Folgende darauf; rein, wenn du nicht schnell dein Unternehmen aufgibst, und vor dessen Vollendung dich an Anderem versuchst; wahrscheinlich, wenn du nicht deinem Charakter entgegenhandelst, ferner, nicht vorgibst, daß die Nemlichen deine Freunde und Feinde seyen. Aus der Beweisführung werden wir entnehmen, daß wir, wovon wir eine Kenntniß haben, nach Anleitung dieser die Thaten ausführen, wovon aber keine, uns nach dem gewöhnlichen Verfahren richten; denn in Sachen der Art ist es das Beste, mit Rücksicht auf das gewöhnliche Verfahren zu handeln. In der Rhetorik werden wir bei einem Streite mit den Gegnern die Bekräftigung aus Dem, was man von uns sagt, nehmen; im Leben aber werden wir Dieß thun, wenn wir die Verträge nach den geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzen, mit den besten Zeugen in bestimmter Zeit halten. In der Rhetorik werden wir am Schlusse die Thatsachen wieder kurz angeben und den Zuhörern ins Gedächtniß zurückrufen; durch Handlung aber bringen wir ins Gedächtniß, wenn wir dieselben Thaten oder dem Ersteren ähnliche unternehmen. Freundlich gesinnt werden uns die Zuhörer, wenn wir Solches thun, wodurch sie bereits schon Gutes genossen zu haben, oder jetzt, oder in Zukunft zu genießen glauben: Großes werden wir thun, wenn wir Thaten aufführen, die viel Schönes hervorbringen. Dieß ist das Verfahren, wornach wir unser Leben einzurichten haben; nach der vorausgehenden Angabe aber müssen wir die Uebung in den Reden vornehmen.

Aristoteles

Poetik,

übersetzt

von

Dr. Christian Walz.

Einleitung.

§. 1. Inhalt.

Die Schrift über die Poetik in ihrem jetzigen Zustand zerfällt in drei Theile:

1) C. 1—5 handelt von der Poesie im Allgemeinen. Aristoteles spricht über die verschiedenen Arten der Dichtkunst und der darstellenden Kunst überhaupt, über die verschiedenen Mittel der Darstellung, die Gegenstände, die auf die Entstehung der Dichtkunst einwirkenden Ursachen, und über ihren natürlichen Entwicklungsgang, vermöge dessen aus dem Trieb nach Darstellung bei ernsteren Naturen die Tragödie, bei gemeineren die Comödie sich bildete; endlich über die Verwandtschaft der Tragödie und des Epos. Die Behandlung des Epos und der Comödie verschiebt er auf später, und wendet sich

2) zu dem am ausführlichsten behandelten Theile von der Tragödie C. 6—22. Er gibt C. 6. ihre Definition, und zählt ihre sechs Theile auf: Mythus, Charakter, Diction, Sinnesart, theatralische Ausrüstung

und Musik. Die Seele des Ganzen ist der Mythus, dessen Beschaffenheit C. 7—10. auseinandergesetzt wird. Peripetien und Erkennungsscenen sind die Hauptmotive, welche der Composition des Mythus Leben geben, C. 11. In Rücksicht auf den äußern Bau hat die Tragödie vier Theile: πρόλογος, ἐπεισόδιον, ἔξοδος und χορικὸν C. 12. In C. 13. gibt er Regeln für die innere Anlage der Tragödie. C. 14. für die Erregung von Mitleid und Furcht. C. 15. für die Schilderung der Charactere. C. 16. für die Behandlung der Erkennungsscenen. C. 17. für die scenische Composition. C. 18. über die Verknüpfung und Lösung. C. 19. über den Gedanken und über die Diction. C. 20—22. handelt über den Ausdruck im Einzelnen.

3) C. 23—27. wird das Epos behandelt. C. 23. wird der Unterschied der epischen von der historischen Composition auseinandergesetzt. C. 24. der Unterschied zwischen Tragödie und Epos. C. 25. wird an dem Beispiel Homer's gezeigt, wie der epische Stoff auf die wahrscheinlichste Weise zu behandeln sey. Er faßt sich aber kürzer, als über die Tragödie, weil nach einer Aeußerung C. 5. das über die Tragödie Gesagte größtentheils auch vom Epos gelte, und nach C. 24. die Haupttheile der Tragödie, Peripetien, Erkennungen, Leidenschaften, Gedanken und Ausdruck

auch in dem Epos dieselben sind. C. 26. werden die Ausstellungen, die man den Dichtern machen kann, aufgeführt, und die Lösung derselben gegeben. Zum Schluß bringt er C. 27. noch ein Bedenken, ob die epische oder die tragische Dichtung den Vorzug verdiene, was zum Vortheil der Tragödie gelöst wird.

§. 2. Form der Schrift.

Aus der gegebenen Anzeige des Inhalts erhellt genügend, daß wir in der auf uns gekommenen Schrift nicht das Ganze der Aristotelischen Arbeit besitzen, die sich nach der Ankündigung im ersten Capitel über das ganze Gebiet der Dichtkunst verbreiten sollte. — Im Anfang des sechsten Capitels verspricht er sogar ausdrücklich, nach der Tragödie von dem Epos und von der Comödie zu handeln: auf letztere aber kommt er, außer einigen Seitenblicken, welche die Parallele mit der Tragödie veranlaßte, gar nicht zu sprechen, obwohl er sich in der Rhetorik I, 11. und II, 18. bei der Auseinandersetzung des Lächerlichen auf seine ausführliche Darstellung in der Poetik beruft: die lyrische Poesie ist vollends ganz mit Stillschweigen übergangen. Dieser mangelhafte Zustand der Schrift muß jedem aufmerksamen Leser von selbst in die Augen springen; wir können uns daher einer näheren Untersuchung über die Entstehung derselben nicht entschlagen.

Die verschiedenen Meinungen der Gelehrten über diesen Punkt theilen sich in zwei Hauptklassen, deren eine dem Aristoteles die Abfassung der Schrift abspricht, die andere ihn als Verfasser anerkennt.

Zu der ersten Classe gehören die erst in neuester Zeit aufgestellten Ansichten von Ritter und Stahr.

Ritter *) nimmt an, ein Schüler der peripatetischen Schule, wenig begabt, mit ausgebreiteten, aber schlechten Kenntnissen in der Literatur, in die Grammatik kaum eingeweiht, habe lange nach Aristoteles, aber doch vor dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung (d. h. vor dem Zeitalter des Alexander von Aphrodisias), die Bemerkung gemacht, die zwei Bücher des Aristoteles über die Poetik passen nicht für seine Zeitgenossen, indem sie Manches enthalten, was entbehrlich sey, und dagegen Manches, was man ungerne vermißte, nicht enthalten. Um daher ein kurzes Compendium der Poetik zu liefern, habe er das Werk des Aristoteles excerpirt, zusammengezogen, davon weggeschnitten und Eigenes eingeschoben. Allein diese Ansicht scheint sich mit dem Anblick des Buches, wie wir es jetzt haben, nicht zu reimen. Wenn sich ein

*) Aristotelis Poëtica. Ad codices antiquos recognitam, latine conversam, commentario illustratam edidit Franc. Ritter. Coloniae MDCCCXXXIX.

auch noch so geistesarmer Schüler der peripatetischen Schule berufen glaubte, ein für sein Zeitalter mundgerechtes Compendium der Aristotelischen Poetik zuzuschneiden, so läßt sich erwarten, daß er seinen Lesern auf kleinem Raume ein wenig von Allem geben wollte; es ist daher nicht zu begreifen, wie dieser Epitomator dazu kam, ein so ungleiches Verhältniß der einzelnen Theile einzuführen. Wie sollte er vollends so blöde gewesen seyn, daß er seinem Hauptwerke C. 6. nachschrieb, „über die Comödie werden wir später sprechen," und dennoch diesen Theil ganz überging; bei der Tragödie dagegen, die in seiner späten Zeit für seine Leser nicht mehr Interesse haben konnte, als die übrigen Dichtungsarten, sich so weit einließ, daß er noch zahlreiche Zusätze aus andern, zum Theil falsch von ihm verstandenen Quellen dazu fügte? Ueberhaupt hat die Vermischung von Gelehrsamkeit und Albernheit, wie sie Ritter bei diesem Compilator annimmt, den er in der Vorrede p. XXI in litteris multum, sed prave versatum, p. 194 eruditum, sed subineptum nennt, etwas Räthselhaftes, und die Art, wie er ihm das Absurdeste aufbürdet, ist oft ungerecht. So wird das Schwanken der Handschriften, welche C. 3. den Namen Chionides *Χωνίδου*, *Χωνύδου* und *Χονύδου* schreiben, gegen den armen Gelehrten als

Beweis gebraucht, daß er den Namen nicht einmal richtig schreiben konnte. C. 23. soll er die Namen für Tragödien, die aus der kleinen Ilias des Lesches entstanden seyen, *ὅπλων κρίσις*, *Φιλοκτήτης*, *Νεοπτόλεμος*, *Εὐρύπυλος*, *πτωχεία*, *Λάκαιναι*, *Ἰλίου πέρσις* und *ἀπόπλους*, blos nach den Titeln, welche die einzelnen Bücher der kleinen Ilias geführt haben, aufgestellt haben, ohne von einer *ὅπλων κρίσις* des Aeschylus, von einem *Αἴας μαστιγοφόρος* des Sophocles, von einem Philoctetes des Aeschylus, Sophocles und Euripides, von einem Neoptolemus des Nicomachus, den *Λάκαιναι* des Sophocles eine Notiz zu haben, oder wenigstens zu nehmen: dagegen soll er *Εὐρύπυλος*, *πτωχεία*, *Ἰλίου πέρσις*, *ἀπόπλους* für Titel von Tragödien gehalten, und als solche aufgeführt haben, während dergleichen Stücke nie existirt haben. Wir finden es sehr willkürlich, einen Schriftsteller auf diese Art mit Gewalt zum Schwachkopf zu stempeln. Wird ihm einmal ausgebreitete Literaturkenntniß zugestanden, so mußte er es wirklich künstlich angreifen, wenn er von den zu allen Zeiten bekanntesten Stücken, einem Ajas des Sophocles, einem Philoctetes des Aeschylus, Sophocles und Euripides gar keine Notiz haben sollte. Eben so schwer ist zu begreifen, wie ein auch noch so geistloser Literator Titel von Tragödien, die nie

existirten, wie Εὐρύπυλος, πτωχεία, Ἰλίου πέρσις, ἀπόπλους erfinden, und bona fide in sein Compendium eingetragen haben sollte. Es scheint uns weit natürlicher, anzunehmen, daß außer der kurzen Erwähnung bei Aristoteles keine weitere Notiz über diese Stücke auf unsere Zeiten gekommen sey. Eine weitere Unbegreiflichkeit ist für uns, wie man im zweiten Jahrhundert nach Christus, das man doch noch keineswegs ein barbarisches nennen kann, an dem Machwerk eines so albernen Menschen Geschmack finden, und darüber das Aristotelische Originalwerk in Vergessenheit gerathen lassen konnte. Hätten nicht die gelehrten Sophisten und Rhetoren jenes Zeitalters die von dem blöden Compilator eingeschwärzten Absurditäten aufdecken und rügen müssen?

Stahr *) betrachtet unsere Poetik als ein aus Aristotelischen Vorträgen von einem Schüler aufgezeichnetes Heft, dessen Verfasser das ihn Interessirende sich ausführlicher oder kürzer anmerkte, Anderes wegließ, Einzelnes hinzuthat und überhaupt dem Vortrage nach subjectivem Belieben und individueller Neigung folgte. An Veröffentlichung dieser Notizen habe er nicht gedacht; darum seyen sie aber doch nicht verloren gegangen, und als später die Nachfrage

*) In den Haller Jahrbüchern 1839. S. 1680.

nach Aristotelischen Schriften stark wurde, sey dieses Bruchstück und Flickwerk nicht das einzige gewesen, was mit dem Namen des Stagiriten an der Stirne nach Pergamus und Alexandria in die Bibliotheken wanderte, und um so lieber angenommen wurde, da ein ächtes Aristotelisches Werk über die Theorie der Dichtkunst nicht vorhanden war. Auch dieser Ansicht vermögen wir nicht beizutreten. Nicht als ob uns die Vorstellung von dem nachgeschriebenen Hefte zu modern klänge; denn Stahr erinnert passend an die Tradition von Cleanthes, der zu arm war, um das zur Aufzeichnung des Zeno nothwendige Schreibmaterial zu kaufen; sondern darum, weil sie für die Entstehung unseres Büchleins eine ganz ungewöhnliche Geschichte erdichtet, wodurch die obwaltenden Schwierigkeiten nicht einmal gelöst werden. Dieser Schüler war bei seinem Nachschreiben doch gar zu launisch, wenn er das einemal ganz sclavisch aufzeichnet, „so viel möge über Das oder Das gesagt seyn, eine Behandlung jedes einzelnen Punktes möchte wohl zu mühsam seyn;" oder „über die Comödie wollen wir später sprechen;" — Notizen, die man sich doch nicht zur Unterstützung des Gedächtnisses macht — sodann aber über die interessantesten Punkte, wie die κάθαρσις παθημάτων, von dem ganzen Abschnitt

über die Comödie und über die Lyrik auch nicht ein Wort der Aufzeichnung werth achtete. Außerdem widerspricht diese Annahme dem ausdrücklichen Zeugniß des Alexander von Aphrodisias, der unsere Schrift dem Aristoteles selbst zuschreibt. *)

Da wir uns dem bisher Gesagten zufolge mit der Ansicht, welche unsere Schrift als eine nach Aristotelischen Ideen von zweiter Hand bearbeitete, und mehr oder weniger mit eigenen Zuthaten zersetzte betrachtet, nicht befreunden können, so sehen wir uns zu der Annahme hingeführt, daß sie wirklich eine Aristotelische Arbeit sey. Allein auch diese Annahme hat verschiedene Modificationen erhalten.

Am meisten Beifall fand die mit der eben besprochenen Stahr'schen Ansicht verwandte, von L. Castelvetro **) aufgestellte, und von G. Hermann ***)

*) Die Stelle lautet (Schol. in Aristot. T. I. p. 299 b.) so: Ἐπιδιορθοῦται δὲ τούτους ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῇ ῥητορικῇ φησιν, Ἱππίας ὁ Θάσιος. Da nun hiervon nichts in der Rhetorik, wohl aber in der Poetik C. 25, 11. vorkommt, so verbessert Ritter Praef. p. XV richtig: ἐπιδ. δὲ τούτους, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς φησιν, Ἱππίας ὁ Θάσιος.

**) Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta per Ludov. Castelvetro. Basil. 1576. 4.

***) Aristotelis de arte poetica liber cum comment. G. Her-

näher begründete Annahme, welche unser Büchlein als ein Stück des ersten rohen Entwurfes, welchen Aristoteles später weiter ausgeführt habe, betrachtet. Auf seinen ersten Grund, daß nämlich im Anfange des Buches eine Behandlung der gesammten Dichtkunst und später eine Auseinandersetzung der Comödie angekündigt, aber nicht geleistet werde, legt Hermann selbst kein großes Gewicht, weil sich diese Erscheinung eben so gut dadurch erklären läßt, daß die fehlenden Theile untergegangen seyen. Für gewichtiger aber hält er zwei Stellen, in welchen er Verbesserungen aus späterer Zeit zu erkennen glaubt. Die erste ist am Ende von C. 23., wo zuerst geschrieben war, aus der kleinen Ilias sey der Stoff zu acht Tragödien entnommen; später aber, als dem Aristoteles noch einige andere einfielen, habe er *πλέον* vor *ὀκτὼ* gesetzt, und noch zwei, *Σίνων καὶ Τρῳάδες*, beigefügt. Allein mit Entschiedenheit zu behaupten, diese Zusätze seyen von Aristoteles selbst gemacht worden,

manni. Lips. 1802. Mit Uebergehung der vielen Anhänger dieser Ansicht nennen wir nur F. A. Wolf, der in seiner Darstellung der Alterthumswissenschaft im Museum Thl. I. p. 65. Anm. die Poetik für ein Fragment einer größeren Schrift, ja für ein Fragment eines ersten Entwurfes erklärt.

scheint uns etwas kühn. Nimmt man einmal seine eigene verbessernde Hand an, so wäre von ihm zu erwarten gewesen, daß er die neu hinzugefügten Stücke in die ihnen gebührende chronologische Ordnung eingereiht hätte: und warum sollte er in seinen Adversarien vor dem einmal geschriebenen, nun aber als falsch erkannten Worte so große Achtung gehabt haben, daß er lieber πλέον vor ὀκτὼ setzt, als ὀκτὼ ausstrich, und dafür die bestimmte Zahl δέκα setzt? Ein solches Bestreben, das überlieferte Wort zu erhalten, und durch eine kleine Veränderung dem Zusammenhange anzupassen, harmonirt vielmehr mit der Manier eines Interpolators, der die beiden letzten Stücke aus eigener Weisheit beifügte. — Die zweite Stelle ist C. 26, 26—32., wo Das, was er früher ohne bestimmten Plan, wie es ihm gerade eingefallen, niedergeschrieben, kurz wiederholt und in Ordnung gebracht habe, um es nicht ausstreichen zu müssen. Allein dieser Abschnitt ist nicht bloße Wiederholung des Vorherigen, sondern er enthält einiges Eigenthümliche. Wäre Dieß aber auch nicht der Fall, so ist Recapitulation des früher weitläufig Ausgeführten nicht nothwendig das Resultat einer spätern Ueberarbeitung; es ist Dieß vielmehr ein bei philosophischen Schriften, namentlich bei Lehrvorträgen, sehr gewöhnliches Verfahren.

Wenn uns schon dem Gesagten zufolge die angeführten Gründe für Hermann's Ansicht nicht gewinnen konnten, so glauben wir auch in der Schrift selbst mehrere Stellen gefunden zu haben, welche sich mit dieser Ansicht nicht wohl vertragen. Am Schlusse von C. 1. heißt es: *Ταύτας μὲν οὖν λέγω τὰς διαφορὰς τῶν τεχνῶν, ἐν οἷς ποιοῦνται τὴν μίμησιν.* Am Schlusse von C. 3.: *Περὶ μὲν οὖν τῶν διαφορῶν, καὶ πόσαι καὶ τίνες τῆς μιμήσεως, εἰρήσθω ταῦτα.* Am Ende von C. 4.: *Περὶ μὲν οὖν τούτων τοσαῦτα ἔστω ἡμῖν εἰρημένα· πολὺ γὰρ ἂν ἴσως ἔργον εἴη διεξιέναι καθ' ἕκαστον.* Am Schlusse von C. 22.: *Περὶ μὲν οὖν τραγῳδίας καὶ τῆς ἐν τῷ πράττειν μιμήσεως ἔστω ἡμῖν ἱκανὰ τὰ εἰρημένα.* Endlich schließt der uns erhaltene Abschnitt mit der Formel ab: *Περὶ μὲν οὖν τραγῳδίας καὶ ἐποποιίας καὶ αὐτῶν καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μερῶν αὐτῶν, καὶ πόσα καὶ τί διαφέρει, καὶ τοῦ εὖ ἢ μὴ τίνες αἰτίαι, καὶ περὶ ἐπιτιμήσεων καὶ λύσεων εἰρήσθω τοσαῦτα.* Das sind nach unserem Gefühle Ausdrücke, die in einem Adversarium sonderbar klingen, und unverkennbar auf Leser oder Zuhörer berechnet sind.

Ueberhaupt erscheint uns nicht nur die Einleitung in den fünf ersten Capiteln, sondern auch Das, was über die Tragödie und das Epos gesagt ist, mit solchem Geiste und dem größern Theile nach mit

solcher Ausführlichkeit behandelt, daß wir es füglich für einen Theil des Aristotelischen Hauptwerkes halten dürfen: nur dürfen wir nicht vergessen, wie leicht es möglich war, daß auch in dem erhaltenen Theile des jedenfalls verstümmelten Werkes hie und da ein Abschnitt ausfallen, oder die Ordnung der Aufeinanderfolge gestört werden konnte. *) Nachweislich ist die Stelle eines solchen Verlustes C. 6, 4., wo man eine Auseinandersetzung der wichtigen Lehre von der *κάθαρσις παθημάτων* um so mehr zu erwarten berechtigt ist, als Aristoteles selbst in der früher erschienenen Politik (VIII, 7.) auf die weitere Ausführung, die er davon in der Poetik geben werde, verweist. Ob dieser Abschnitt während der hundert und neunzig Jahre, welche die Aristotelischen Schriften in dem Keller des Neleus von Skepsis moderten, unleserlich geworden, und darum von den spätern Abschreibern übergangen worden, oder ob er ein ganzes Blatt, das verloren gegangen, eingenommen, wagen wir

*) Wir verweisen in dieser Hinsicht auf die gründliche Untersuchung von L. Spengel in den Abh. der ersten Classe der Münchner Academie II. Thl. 1. Abth. S. 211—252., und auf C. 14. S. 473. unserer Uebersetzung.

nicht zu bestimmen: jedenfalls aber sind bei den ungewöhnlichen Schicksalen, denen die Werke dieses Schriftstellers unterworfen waren, Lücken von größerem oder geringerem Umfang und Verrückung einzelner Blätter aus ihrer ursprünglichen Ordnung leichter zu erklären, als bei andern Werken, von deren ältester Geschichte wir nicht einmal so viele Nachrichten haben. Durch diese Betrachtungen werden wir unwillkürlich zu der Ansicht der ältesten Erklärer zurückgeführt, welche unsere Schrift für einen Theil des größeren Aristotelischen Werkes ansahen: und es bleibt uns nur noch übrig, zu untersuchen, unter welchen der sonst vorkommenden Titel sie zu subsumiren sey.

Petrus Victorius in seinem Commentar zu Aristoteles Rhetorik (Flor. 1548. S. 466) und in der Vorrede seines Commentars zur Poetik (Flor. 1560) ließ sich durch zwei Stellen, bei Diog. Laërt. II, 25. §. 46. und Plutarch de vita Homer. c. 3., in welchen das dritte Buch der Poetik des Aristoteles angeführt wird, zu der Annahme verleiten, das Werk habe aus drei Büchern bestanden, deren erstes das uns erhaltene sey. Allein der Inhalt dieser Stellen, welche Genealogien und mährchenhafte Erzählungen aus dem Leben von Dichtern enthalten, ist ein dem Geiste

unserer Schrift ganz fremder, wie er nicht in einer Theorie der Dichtkunst, wohl aber in den von Diog. Laërt. V, 22. erwähnten drei Büchern περὶ ποιητῶν gestanden haben kann. Auf ähnliche Weise, wie die zwei Bücher der τεχνῶν συναγωγὴ (Diog. Laërt. V, 24.) die historischen Vorstudien zu der Theorie der Rhetorik, die hundertundachtundfünfzig Griechischen Politien und die νόμιμα βαρβαρικὰ die Vorbereitung für die Betrachtungen über die Politik enthalten, dürfen wir wohl die Bücher περὶ ποιητῶν als Sammlung des geschichtlichen Stoffes betrachten, aus dem sodann die Theorie der Poesie hervorwuchs. Es ist demnach nicht zu zweifeln, daß an den beiden angeführten Stellen die Lesart ἐν τῷ τρίτῳ περὶ ποιητικῆς aus Mißverständniß der Abbreviatur ποιῆ entstanden, und περὶ ποιητῶν zu schreiben sey, wie seit Castelvetro's Verbesserung allgemein gelesen wird, *) und damit fällt die Annahme von ursprünglichen drei Büchern der Poetik.

Robortelli in seinem 1548 zu Florenz erschienenen Commentar zur Poetik hält dieselbe für einen Theil der bei Diog. Laërt. V, 24. erwähnten πραγματεία τέχνης ποιητικῆς, welche aus zwei Büchern be-

*) S. Spengel a. a. O. S. 213.

stand. Dagegen bemerkt Spengel a. a. O. S. 218., diese πραγματεία mit unserer Poetik zu verbinden, sey dem Inhalt dieser, wie dem eigenen Zeugnisse des Aristoteles, der bei der Berufung auf seine Schrift nie diesen Namen gebraucht, völlig entgegen. Besonders macht Spengel darauf aufmerksam, daß in dem Verzeichniß des Diogenes diese πραγματεία mitten unter lauter rhetorischen Schriften zu lesen ist, und daß der Anonymus bei Menage (T. II. p. 201), der dasselbe Verzeichniß mit einiger Abweichung und Verschiedenheit, wahrscheinlich aus der nemlichen Quelle mit Diogenes, bietet, von einer πραγματεία gar nichts sagt, sondern einfach τέχνης ποιητικῆς β΄ aufführt. Daraus zieht er die Vermuthung, daß damit Abhandlungen rhetorischer Art bezeichnet werden, und einst geschrieben gewesen sey πραγματεῖαι τέχνης. τεχνῆς ποιητικῆς α΄. β΄., wovon ersteres von dem Anonymus, wie einiges Andere, übergangen worden sey. Bei dieser Verbesserung scheint die Voraussetzung zu Grunde zu liegen, daß das Wort πραγματεία nur im gerichtlichen und rhetorischen Sinne gebraucht werde. Von einer rhetorischen Schrift braucht es zwar Dionys Hal. de comp. verb. §. 9. p. 14. Schäf.; aber die Bedeutung des Wortes ist Abhandlung im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf den Gegenstand. Besonders

häufig wird es von historischen Arbeiten gebraucht, z. B. von Diodorus Sic. im Anfang seines Werkes: *Τοῖς τὰς κοινὰς ἱστορίας πραγματευσαμένοις μεγάλας χάριτας ἀπονέμειν δίκαιον πάντας ἀνθρώπους, ὅτι — — καλλίστην ἐμπειρίαν διὰ τῆς πραγματείας ταύτης περιποιοῦσι τοῖς ἀναγινώσκουσιν.* Ebenso wird es von Dionys. Hal., Josephus, Herodian u. A. gebraucht. In der Bedeutung von Abhandlung über dichterische Erzeugnisse kommt es bei Marinus Vit. Procl. c. 19. vor: *δηλοῖ δὲ ἡ τῶν ὕμνων αὐτοῦ πραγματεία, οὐ τῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησι μόνον τιμηθέντων ἐγκώμια περιέχουσα* etc. *). Somit finden wir in dem Worte *πραγματεία* keinen Grund zu obiger Verbesserung, der wir um so weniger beitreten möchten, da hierdurch das Auffallende, daß die Poetik unter lauter rhetorischen Schriften aufgeführt ist, nicht weggeräumt, und das ein volles Dutzend rhetorischer Schriften aufführende Verzeichniß willkürlich noch um eine Nummer vermehrt wird. Setzen wir aber die Richtigkeit dieser Verbesserung, so sehen wir nicht ein, warum Spengel nicht lieber

*) Man vergl. Schaef. ad Dionys. de Comp. p. 14. Boissonade ad Marinum p. 30. Victorius erklärt *πραγματεία* durch instituta scriptio. Wir wundern uns, daß die Anhänger von Castelvetro's Ansicht Dieß nicht zu Gunsten ihrer Ansicht benützt haben.

diese zwei Bücher τέχνης ποιητικῆς auf unsere Poetik bezieht, als diejenige Schrift, welche bei Diogenes V, 26. ποιητικὰ α΄, beim Anonymus ποιητικὸν genannt wird. Wenn Spengel gegen den Titel πραγματεία auch Das als Grund anführt, daß Aristoteles seine Poetik nie unter diesem Namen citire, so spricht gegen das aus Einem Buch bestehende ποιητικὸν *) eben so stark die in der Rhetorik I, 11. III, 1., dreimal in III, 2. III, 18. und in der Politik VIII, 7. übereinstimmende Citationsweise: ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, oder ἐν τοῖς περὶ ποιήσεως. Dieser Ausdruck weist unverkennbar auf ein aus mehrern Büchern bestehendes Werk hin, und hat ungleich mehr Gewicht, als die Autorität des Simplicius (ad Categorias Tom. I. p. 43. a. 12. ed. Brandis.), der mit Beziehung auf eine verloren gegangene Stelle sagt: ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς συνώνυμα εἶπεν εἶναι, ὧν πλείω μὲν τὰ ὀνόματα, λόγος δὲ ὁ αὐτός. Es ist wohl gedenkbar, daß Simplicius mehr von der Poetik kannte, als wir heut zu Tage, und deßwegen

*) Ohne Nachweisung der Quelle wagen wir nicht, die von Ritter Praef. p. VIII. Anm. gegebene Notiz, daß diese Schrift περὶ τῶν ποιητικῶν αἰτίων gehandelt habe, geltend zu machen.

doch nur noch von Einem Buch derselben wußte: und Dieß wird uns wahrscheinlich, wenn wir an der a. St. Zeile 25 folg. vergleichen: ἔνθα δὲ περὶ τὰς πλείους φωνὰς ἡ σπουδὴ καὶ τὴν πολυειδῆ ἑκάστου ὀνομασίαν, ὥσπερ ἐν τῷ περὶ ποιητικῆς καὶ τῷ τρίτῳ περὶ ῥητορικῆς, τοῦ ἑτέρου συνωνύμου δεόμεθα, ὅπερ πολυώνυμον *) ὁ Σπεύσιππος ἐκάλει. Hier, wo er das dritte Buch der Rhetorik neben der Poetik citirt, würde er gewiß auch das bestimmte Buch der letzteren angeführt haben, wenn er mehrere Bücher derselben gekannt hätte. Daraus aber schließen zu wollen, daß es niemals mehrere Bücher derselben gegeben habe, wäre zu weit gegangen, und widerspräche den Citationen des Aristoteles selbst. Aller Widerspruch aber verschwindet, wenn wir annehmen, daß Simplicius die Poetik nur als Fragment kannte, daß dieses Fragment aber zu seiner Zeit noch größeren Umfang als h. z. T. gehabt habe. Wahrscheinlich gehörte die Stelle über die συνώνυμα zu C. 21 und 22. über die λέξις.

Somit erscheint uns nach reiflicher Prüfung der neuern Ansichten die älteste, von Robortelli aufgestellte, als die wahrscheinlichste, und wir halten unsere Poetik

*) Man vergl. Theon Progymn. c. 13.: γίνεται δὲ ἀσάφεια ἡ μὲν περὶ τὴν προφορὰν — ἡ δὲ περὶ τὴν πολυωνυμίαν, ἣν συνωνυμίαν ἕτεροι προσαγορεύουσιν.

für ein Fragment der πραγματεία τέχνης ποιητικῆς, welche aus zwei Büchern bestanden hat.

§. 3. Ueber die μίμησις.

Es kann nicht unsere Absicht seyn, dieser Uebersetzung eine detaillirte Prüfung der verschiedenen Lehren der Poetik beizugeben. Leser, welche Dieses suchen, verweisen wir auf die Schriften von Lessing, *) Raumer **) und Ed. Müller: ***) allein einige Winke über das Grundprinzip der Aristotelischen Theorie, die μίμησις, erscheinen uns um so weniger erläßlich, als die Auffassung des Ganzen durch die richtige Deutung dieses Begriffes bedingt ist. Die Meinung, Aristoteles setze das Wesen der Poesie in bloße Naturnachahmung oder Wiederholung der Naturerscheinungen und äußerer Lebensverhältnisse, ist von jeher die Quelle aller Mißverständnisse und der dadurch erzeugten ungünstigen Urtheile über seine Dichtkunst gewesen. Solche Urtheile erhielten um so weitere

*) Hamburger Dramaturgie.

**) Ueber die Poetik des Aristoteles und sein Verhältniß zu den neuern Dramatikern: in den Abh. der Berl. Academie vom J. 1828. S. 113.

***) Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. 2. S. 1—178.

Verbreitung, je gefeierter die Namen der Männer sind, welche sie ausgesprochen haben. A. W. Schlegel *) nimmt kein Bedenken, zu sagen: „wenn Aristoteles von der Redekunst nur die dem Verstande, ohne Einbildungskraft und Gefühl, zugängliche und einem äußern Zweck dienende Seite gefaßt hat, so kann es uns nicht befremden, wenn er das Geheimniß der Poesie noch weit weniger ergründete, dieser Kunst, welche von jedem anderen, als ihrem unbedingten Zwecke, Schönes durch freie Dichtung zu erschaffen, und in der Sprache darzustellen, losgesprochen ist.“ Wäre dieses Urtheil begründet, so müßte man dem Aristoteles allerdings die Befähigung zur Abfassung einer Poetik ganz absprechen: allein der große Critiker und seine zahlreichen Nachbeter mögen uns zu gute halten, wenn wir behaupten, dieses Urtheil zeuge von einer völligen Mißkennung der Hellenischen Anschauungsweise, und von ganz oberflächlicher Einsicht der Aristotelischen Dichtkunst.

Was wir schöne Künste nennen, Das nennen die Hellenen nachahmende Künste: allein sie sind weit entfernt, das Wesen dieser Künste in eine sclavische Nachahmung des empirisch Gegebenen zu setzen; sondern vermöge des ihnen eigenthümlichen plastischen

*) Ueber dramatische Kunst II, 1, 82.

Triebes gewinnen bei ihnen auch die freien Schöpfungen der künstlerischen Phantasie, sobald sie concipirt sind, Leben und Gestalt: und wenn sie diese Gestalten zu verkörpern trachten, so ahmen sie allerdings nach, aber nicht eine sinnliche Erscheinung, sondern ein in der höchsten Steigerung ihrer Phantasie ihnen geoffenbartes Idealbild. Wir vermögen den in der geheimen Werkstätte des Genius vorgehenden Proceß des Erschaffens der Ideale nicht treffender zu schildern, als es Cicero (Orator II, 9.) von Phidias sagt: ejus menti insedisse speciem pulcritudinis eximiam quandam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manus dirigeret.

Plato, der es zu der Hauptaufgabe seiner Philosophie macht, das Wesen der Dinge, das in den Ideen besteht, anzuschauen, wurde durch diese seine Ideologie zur Geringschätzung des dichterischen Schaffens verleitet. Das Streben der Künstler, die Idee in die Welt der Erscheinung einzuführen und zu verkörpern, erscheint ihm als ein Werk des Truges und der Täuschung, wodurch das Göttliche, Reine, urbildlich Schöne in die niedrige Sphäre der Scheinwelt herabgezogen wird. Von diesem Gesichtspunkt aus spricht er von den nachahmenden Künsten mit solcher Geringschätzung, daß er die Dichter aus seinem

idealischen Staat verbannt wissen will. Seinem in dem Reich der Ideen seligen Geiste entspricht nicht das Verkörpern der Idee, was die Künstler erstreben, sondern umgekehrt die Entkleidung derselben von dem ihr anklebenden sinnlichen Schleier. Von ganz anderer Ansicht geht Aristoteles aus. Er verehrt die Werke der Kunst, weil sie der Ausdruck der ewigen Ideen sind: und eben darum, weil er in der Kunst die Idee des Schönen objectivirt glaubt, ist es ihm eine würdige Aufgabe, die in ihr zur Anschauung gebrachten Gesetze aufzusuchen. Wenn er daher die Poesie eine *μίμησις* nennt, so ist er weit entfernt, sie blos auf Nachahmung der Natur oder der menschlichen Verhältnisse zu beschränken; sondern er begreift unter diesem Ausdruck eben sowohl ihr freies, ideales Schaffen. Deutlich sagt er Dieß in der Physik II, 8.: „die Kunst ahmt theils die Natur nach, theils vollendet sie, was die Natur nicht zu vollbringen vermag.“ Uebereinstimmend damit sagt er in der Poetik 15, 14.: „die Dichter müssen es machen, wie die guten Portraitmaler, welche die Menschen zwar ähnlich, aber doch idealisirt bilden: *) das dem Dichter vorschwebende Ideal aber soll stets den Vorrang be-

*) *Καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν οἰκείαν μορφὴν, ὁμοίους ποιοῦντες καλλίους γράφουσιν.*

haupten.“ *) Wenn er ferner C. 26, 1—3 sagt, man könne die Dinge auf dreierlei Weise darstellen, wie sie sind, wie sie zu seyn scheinen, und wie sie seyn sollten, so erkennt er ein freies Gebiet für das dichterische Schaffen an, und den Dichter, welcher sich auf diese Höhe erhebt, setzt er über Denjenigen, welcher sich von dem Boden der Wirklichkeit nicht losreißen kann. **) Ferner macht er einen Unterschied zwischen Poesie und Geschichte, und macht dem Dichter nicht blos schöne Benützung des geschichtlich überlieferten Stoffes, sondern auch eigene Erfindung zur Pflicht (C. 14, 10.): und eben wegen dieser Freiheit, das Allgemeingültige und Wesentliche in die zum Zweck der ganzen Darstellung stimmende Ordnung zu stellen, und von Einzelnheiten, welche für das zu entwerfende Gemälde von keiner Bedeutung sind, abzusehen, nennt er die Dichtung C. 9, 3. philosophischer und idealischer, als die Geschichte, welche sich an das Einzelne und Zufällige halten muß.

Das Angeführte möge genügen, um darzuthun, daß Aristoteles in das Geheimniß der Poesie dieselbe

*) C. 26, 28.: Τὸ γὰρ παράδειγμα δεῖ ὑπερέχειν, τοιούτους δ' εἶναι, οἵους Ζεῦξις ἔγραφεν.

**) C. 26, 11. setzt er Sophocles über Euripides, weil Dieser dichte, οἷοί εἰσιν; Jener, οἵους δεῖ.

klare Einsicht gehabt habe, wie in alle übrigen Erzeugnisse des menschlichen Geistes; ja wir wagen zu behaupten, daß kein Mann in dem gesammten Alterthum gleichen Beruf zu Abfassung einer Aesthetik gehabt habe, wie er: nicht nur, weil er gerade am Schluß der productiven Periode der Griechischen Literatur stand, wo alle Meisterwerke der epischen, didactischen, lyrischen und dramatischen Poesie vor ihm lagen, sondern vorzüglich darum, weil sein umfassender Geist Talente vereinigte, die höchst selten bei einem und demselben Manne angetroffen werden. Der Grund, warum seit Aristoteles nie eine Theorie der Aesthetik zu Stande gekommen ist, die sich lange in Geltung erhalten konnte, ist wohl der, weil sich die hierzu erforderlichen Eigenschaften, philosophische Reflexion und poetische Production, wohl selten in dem Grade bei einem Manne zusammenfanden, wie bei Aristoteles.

Ueber seine Leistungen in der Philosophie zu sprechen, wäre überflüssig: aber ein kurzer Blick auf seine poetischen Leistungen möchte um so weniger am unrechten Orte seyn, als diese Seite bei ihm gewöhnlich ganz übersehen wird. Diog. Laërt. V, 27. erwähnt nicht nur epische und elegische Gedichte von ihm, sondern hat uns auch (§. 7.) einen trefflichen Hymnus auf die Tugend aufbewahrt, den er bei dem

Tode seines Freundes Hermias, Herrschers der Mysischen Stadt Atarneus, dichtete. Es dünkt uns, daß er in der Sammlung der Aristotelischen Schriften hier seine passendste Stelle finde, daher wir ihn nach der Uebersetzung von Stahr *) beifügen:

O Tugend, mühvoll dem Staubgebornen,
Der Jagd des Lebens schönster Preis,
Für deine Schönheit, o Jungfrau,
Ist Sterben, in Hellas, beneidet Schicksal,
Und der Arbeit Müh unermüdet ertragen.
Also herrlicher Frucht zu
Lenkst du den Sinn, die, unsterblich, besiegt des Goldes
Werth, und edlen Geschlechts und süßer Ruhe.
Deinethalb hat der Leda Geschlecht und Heracles, Zeus Sproß,
Vieles geduldet, durch Thaten
Jagend deiner Herrlichkeit nach.
Sehnend nach dir gieng Achilleus,
Ajas auch hinab zu des Hades
Wohnung. Liebliche! Deine Gestalt
Entrückt nicht den, den Atarneus erzog, des Helios Strahlenblicken.
Drum ihn, berühmt durch Thaten,
Soll unsterblich erheben der Sang der Musen,
Die Mnemosyne gebar,
Wenn rühmet ihr Lied Zeus Xenios Glanz und der dauernden Freundschaft Ehre.

*) Aristotelia I, p. 80.

Aristoteles Poetik.

1. Ueber die Dichtkunst an sich und ihre Arten, welche Bedeutung jede hat, und wie die Mythen *) bearbeitet werden müssen, wenn die Dichtung gut seyn soll; ferner aus wie vielen und aus welchen Theilen sie besteht, so wie über die andern in dasselbe Fach einschlagenden Gegenstände wollen wir sprechen, und der natürlichen Ordnung nach beim Ersten anfangen. So ist denn die Epopöe und die Dichtung der Tragödie, ferner Comödie und Dithyrambendichtung, so wie der größte Theil **) des Flöten- und Zitherspiels im All-

*) Da der Stoff für das Epos und für die Tragödie gewöhnlich aus der Mythengeschichte geschöpft ist, so bezeichnet μῦθος eigentlich den diesen Dichtungen zu Grunde liegenden Gegenstand: der Ausdruck wird dann aber auch auf diejenigen Dichtungen übergetragen, deren Inhalt nichts Mythisches hat.

**) Hermann und Gräfenhan verstehen darunter den mit der Poesie verbundenen Theil dieser beiden Künste, so daß die ψιλὴ κιθάρισις und αὔλησις ausgeschlossen werden. Allein nach §. 5., wo die verschiedenen Mittel der Darstellung bei den einzelnen Künsten aufgezählt werden, wird der Auletik und Citharistik ein Rhythmus und eine Harmonie zuge-

gemeinen nichts Anderes, als nachahmende Darstellung. Sie unterscheiden sich aber von einander in drei Punkten, indem entweder die Mittel, oder die Gegenstände, oder die Art der Darstellung von einander abweichen. Denn wie es Leute gibt, die theils als wirkliche Künstler, theils als bloße Dilettanten mit Farben und Gestalt, Andere auch mit der Stimme *) Vieles nachbildend darstellen, so geschieht auch bei den erwähnten Künsten allen die Darstellung in Rhythmus, Rede und Harmonie, und zwar entweder abgesondert, oder mit einander vermischt. Z. B. Harmonie und Rhythmus allein kommt beim Flöten- und Citherspiel und andern Künsten von dieser Bedeutung in Anwendung, z. B. bei

---

theilt. Demnach wäre gerade der vom Gesang gesonderte musikalische Vortrag zu verstehen, und damit stimmt Polit. VIII, 5. und Problem. XIX, 27. u. 28. überein, nach welchen Stellen auch der Musik ohne Text (μέλος ἄνευ λόγου) ein ἦθος zukommt. Vgl. E. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II. S. 356 ff.

*) Wir folgen dabei der Reiz'schen Lesart, die eine einzige medic. Handschrift für sich hat, ἕτεροι δὲ τῇ φωνῇ, und setzen Dieß in Verbindung mit den Dativen χρώμασι καὶ σχήμασι; denken aber dabei nicht an die Nachahmung der Thierstimmen, z. B. des Wieherns der Pferde, des Bellens der Hunde u. s. w., sondern an Gesang und Declamation, womit sich eben so gut, wie durch Malerei und Plastik, Vieles darstellen läßt. Aristoteles sagt Rhetor. III, 1. von der Kunst des Schauspielers ausdrücklich: ἔστι δὲ αὕτη μὲν ἐν τῇ φωνῇ, πῶς αὐτῇ δεῖ χρῆσθαι πρὸς ἕκαστον πάθος κ. τ. λ. Wir haben die Stelle ausführlicher behandelt in den Heidelb. Jahrb. 1840.

der Syrinx. *) Durch Rhythmus allein, ohne Harmonie, stellt die Tanzkunst dar; nur die Tänzer stellen durch Rhythmus in den Stellungen Charaktere, Leidenschaften und Handlungen dar. Die Epopöe aber bedient sich allein der Rede, sey es Prosa, oder Versmaß; und zwar des letzteren so, daß sie entweder mehrere Versmaaße mit einander vermischt, oder blos Eine Art gebraucht, wie sie es bis jetzt gehalten hat. Demnach können wir kein Merkmal nennen, das die Mimen **) des Sophron und Xenarchus mit den Sokratischen Gesprächen ***) gemein hätten, selbst nicht, wenn sie in Trimetern, oder elegischem, oder sonst einem Versmaaße der Art darstellen wollten. Im gemeinen Leben

*) Syrinx ist die siebenröhrige Hirtenflöte: dieses einfache Instrument erhielt aber eine solche Ausbildung, daß bei den Pythischen Spielen am Ende der Nomen darauf geblasen wurde.

**) Mimen sind kleine dramatische Gemälde des wirklichen Lebens in Gesprächsform: ihr Stoff war aus den geselligen und häuslichen Lebensverhältnissen genommen. Schöpfer dieser Dichtungsart war Sophron aus Syracus, ein Zeitgenosse des Sophocles und Euripides. Sie waren in Dorischem Dialect, in einer zwar prosaischen, aber doch rhythmischen Schreibart abgefaßt. Sein Sohn Xenarchus dichtete in derselben Gattung, und ist wohl zu unterscheiden von Xenarchus aus Athen, einem Dichter der mittleren Comödie.

***) Athenäus XI. S. 505 C. führt aus dem verloren gegangenen Werk des Aristoteles περὶ ποιητῶν an, daß Alexamenus aus Teos zuerst Socratische Gespräche geschrieben habe: außer diesem sonst unbekannten Schüler des Socrates haben wir aber hier an Plato zu denken.

hingegen verbindet man mit dem Metrum den Begriff des Dichters, und nennt die Einen Elegiker, die Andern Epiker, und ertheilt den Namen Dichter nicht wegen der nachahmenden Darstellung, sondern Jedem, der das Metrum gebraucht: denn man pflegt den Namen selbst Denen zu geben, welche eine ärztliche oder naturwissenschaftliche Untersuchung im Metrum vortragen, und doch hat Homer mit Empedocles *) nichts gemein, als das Metrum; daher verdient der Eine den Namen eines Dichters, der Andere vielmehr den eines Physiologen. Ebenso, wenn Einer bei seiner Darstellung alle Versarten vermischt, wie Chäremon **) bei seinem Centaur, einer aus allen Versarten gemischten Rhapsodie, so kann man ihn mit gleichem Rechte einen Dichter nennen. Hierüber nun wollen wir diese Unterscheidungen aufstellen. Es gibt aber einige poetische Darstellungen, die sich aller der erwähnten Mittel bedienen, des Rhythmus, der Musik

*) Empedocles aus Agrigent (450 v. C.) schrieb ein philosophisches Lehrgedicht über die Natur (περὶ φύσεως) in drei Büchern, im Jonischen Dialect, ob er gleich Dorier von Geburt war.

**) Chäremon war nach Athenäus S. 43. C. 562. C. 608. C. 679. E. Tragiker, nach Suidas und Eudocia ein Epiker. Nach unserer Stelle scheint er ein Epiker gewesen zu seyn. Er nannte sein aus verschiedenen Versarten bestehendes Gedicht Centaur, wahrscheinlich, weil ihm das aus Mensch und Pferd zusammengesetzte Wesen der Centauren einen Vergleichungspunkt darbot. S. Welker Nachtrag zur Trilogie S. 71. Er lebte im Zeitalter des Euripides, oder wenigstens kurz nachher, da Eubulus, ein Dichter der mittleren Comödie, eine Stelle von ihm durchzog. Athen. II. S. 43. C.

und des Metrums, z. B. die Dichtung der Dithyramben, der Nomen, die Tragödie und die Comödie. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die Einen alle zusammen, Andere nur einzelne anwenden. Dieß sind die unterscheidenden Merkmale dieser Künste in Rücksicht der Mittel ihrer Darstellung.

2. Da aber die Darstellung handelnde Personen darstellt, und diese nothwendig entweder tüchtig oder untüchtig seyn müssen (denn die Charaktere fallen fast durchaus unter diese Gesichtspunkte, indem sich alle nach Laster und Tugend unterscheiden), so muß man Charaktere darstellen, die entweder besser sind, als sie in der Wirklichkeit sich finden, oder schlechter, oder der Wirklichkeit entsprechend. Z. B. unten den Malern bildete sie Polygnot *) besser, Pauson schlechter, Dionysius der Wirklichkeit entsprechend. Offenbar aber findet sich diese Unterscheidung auch bei jeder der

*) Polygnot aus Thasos, der um Ol. 80. blühte, wird C. 6. ἠθογράφος, und in der Politik VIII, 5. ἠθικὸς genannt, und seine Gemälde werden aus diesem Grunde der Betrachtung der Jünglinge empfohlen, während vor denen des Pauson gewarnt wird. Polygnot stellte edle Charaktere dar, und wählte seine Sujets vorzüglich aus der heroischen Sagengeschichte. Insofern steht er als Maler auf derselben Stufe, wie Homer und die Tragiker unter den Dichtern. Pauson hingegen scheint mehr comische Scenen geliebt, und die Thorheiten und Laster der Menschen, ähnlich wie die Comödie, lächerlich gemacht zu haben. Er war aus Athen, und jüngerer Zeitgenosse des Polygnot. Dionysius aus Colophon ahmte den Polygnot in Allem nach, aber es fehlte ihm das Ideale, das Erhabene nach Ael. V. H. 4, 3.

erwähnten Arten der Darstellung, und bekommt dadurch, daß sie verschiedene Gegenstände auf diese oder jene Weise darstellt, einen verschiedenen Charakter: denn beim Tanze, beim Flöten- und Citherspiel sind diese Abweichungen möglich, ebenso bei der ungebundenen Rede *) und bei dem einfachen Metrum. . Z. B. Homer stellt die Menschen besser dar, als sie in der Wirklichkeit sind; Cleophon **) ihr entsprechend; Hegemon ***) aber, der zuerst Parodien dichtete, und Nicochares, †) der Dichter der Delias, schlechter. Dasselbe Verfahren kann bei den Dithyramben und Nomen beobachtet

*) Unter λόγοι versteht Ar. die C. 1. genannten Mimen des Sophron und Xenarchus, die in Prosa geschrieben waren: unter ψιλομετρία epische Gedichte, ohne Tanz und Musik.

**) Cleophon wird von Suidas als Dichter von zehn Tragödien genannt. Da er aber hier als Epiker aufgeführt zu werden scheint, so dürfen wir vielleicht seinen Μανδρόβουλος, den Aristot. Sophist. El. C. 15. erwähnt, für ein solches Gedicht halten.

***) Hegemon, aus Thasos, war ein durch seine Parodien sehr beliebter Dichter in der Zeit des Peloponnesischen Krieges. Seine Gigantomachie, die er Ol. 91, 4. im Theater zu Athen vortrug, erregte solches Lachen, daß das Publikum sich nicht mäßigen konnte, unerachtet die traurige Nachricht von der Niederlage in Sicilien in das Theater gebracht wurde. Athen. IX. S. 407. A.

†) Nicochares, ein Zeitgenosse des Aristophanes, verspottete in seiner Delias die parasitische Lebensweise der Delier, die nach Apollodor bei Athen. IV. S. 172. F. durch den ungeheuern Zulauf von Fremden zu dem Heiligthum Apollo's ein genußsüchtiges Volk geworden waren, und grosentheils aus Gastwirthen, Köchen und anderem, vom Tempeldienst lebenden, Personal bestanden.

werden, wie Timotheus *) und Philoxenus in den Persern und dem Cyclops thaten. Derselbe Unterschied ist auch zwischen Tragödie und Comödie, indem die eine die Menschen schlechter, die andere besser darstellt, als sie in der Wirklichkeit sich finden.

3. Noch ist ein dritter Unterschied, wie sich jede dieser Arten darstellen läßt. Man kann nemlich mit denselben Mitteln, und dieselben Gegenstände darstellen, indem man

*) Timotheus, aus Milet, war als Dithyrambendichter und Musiker berühmt: geb. 446 v. C. Seine Perser waren ein νόμος, worin er den Sieg der Griechen über die Perser besang. Paus. VIII, 50, 3. Berühmt war auch sein Dithyramb Κύκλωψ (Athen. I. S. 6. F.), an den aber an dieser Stelle nicht gedacht werden darf. Philoxenus, auf der Insel Cythere 459 v. C. geboren, lebte in Sicilien an dem Hofe des ältern Dionysius, wurde aber wegen seiner Liebesverhältnisse mit der Freundin des Tyrannen, Galatea, in die Latomien geworfen, wo er seinen Dithyramb Κύκλωψ dichtete. Er gab darin dem kurzsichtigen Dionysius die Rolle des einäugigen Cyclopen, sich selbst die Rolle des Ulysses, und der Buhlerin die der Nymphe Galatea. Aus dieser dialogischen Einrichtung mag es gekommen seyn, daß Einige dieses Gedicht für ein Drama hielten. Ritter vermißt bei dieser Anführung des Timotheus und Philoxenus die Nachweisung, in wiefern auch bei den Dithyramben und Nomen die genannten drei Unterschiede obwalten, und hält daher diesen ganzen Satz von ὡς Πέρσας bis καὶ Φιλόξενος für ein Glossem. Allein in dieser Strenge ist die Trichotomie nicht durchzuführen: es genügt an den beiden Gegensätzen, welche in der idealisirten Dichtung des Timotheus, und in der Carricatur des Philoxenus vertreten sind. Auf gleiche Weise sind ja gleich nachher auch bei dem Drama nur diese zwei Gegensätze festgestellt.

haupten.“ *) Wenn er ferner C. 26, 1—3 sagt, man könne die Dinge auf dreierlei Weise darstellen, wie sie sind, wie sie zu seyn scheinen, und wie sie seyn sollten, so erkennt er ein freies Gebiet für das dichterische Schaffen an, und den Dichter, welcher sich auf diese Höhe erhebt, setzt er über Denjenigen, welcher sich von dem Boden der Wirklichkeit nicht losreißen kann. **) Ferner macht er einen Unterschied zwischen Poesie und Geschichte, und macht dem Dichter nicht blos schöne Benützung des geschichtlich überlieferten Stoffes, sondern auch eigene Erfindung zur Pflicht (C. 14, 10.): und eben wegen dieser Freiheit, das Allgemeingültige und Wesentliche in die zum Zweck der ganzen Darstellung stimmende Ordnung zu stellen, und von Einzelnheiten, welche für das zu entwerfende Gemälde von keiner Bedeutung sind, abzusehen, nennt er die Dichtung C. 9, 3. philosophischer und idealischer, als die Geschichte, welche sich an das Einzelne und Zufällige halten muß.

Das Angeführte möge genügen, um darzuthun, daß Aristoteles in das Geheimniß der Poesie dieselbe

*) C. 26, 28.: Τὸ γὰρ παράδειγμα δεῖ ὑπερέχειν, τοιούτους δ' εἶναι, οἵους Ζεῦξις ἔγραφεν.

**) C. 26, 11. setzt er Sophocles über Euripides, weil Dieser dichte, οἷοί εἰσιν; Jener, οἵους δεῖ.

klare Einsicht gehabt habe, wie in alle übrigen Erzeugnisse des menschlichen Geistes; ja wir wagen zu behaupten, daß kein Mann in dem gesammten Alterthum gleichen Beruf zu Abfassung einer Aesthetik gehabt habe, wie er: nicht nur, weil er gerade am Schluß der productiven Periode der Griechischen Literatur stand, wo alle Meisterwerke der epischen, didactischen, lyrischen und dramatischen Poesie vor ihm lagen, sondern vorzüglich darum, weil sein umfassender Geist Talente vereinigte, die höchst selten bei einem und demselben Manne angetroffen werden. Der Grund, warum seit Aristoteles nie eine Theorie der Aesthetik zu Stande gekommen ist, die sich lange in Geltung erhalten konnte, ist wohl der, weil sich die hierzu erforderlichen Eigenschaften, philosophische Reflexion und poetische Production, wohl selten in dem Grade bei **einem** Manne zusammenfanden, wie bei Aristoteles.

Ueber seine Leistungen in der Philosophie zu sprechen, wäre überflüssig: aber ein kurzer Blick auf seine poetischen Leistungen möchte um so weniger am unrechten Orte seyn, als diese Seite bei ihm gewöhnlich ganz übersehen wird. Diog. Laërt. V, 27. erwähnt nicht nur epische und elegische Gedichte von ihm, sondern hat uns auch (§. 7.) einen trefflichen Hymnus auf die Tugend aufbewahrt, den er bei dem

Tode seines Freundes Hermias, Herrschers der Mysischen Stadt Atarneus, dichtete. Es dünkt uns, daß er in der Sammlung der Aristotelischen Schriften hier seine passendste Stelle finde, daher wir ihn nach der Uebersetzung von Stahr *) beifügen:

O Tugend, mühvoll dem Staubgebornen,
Der Jagd des Lebens schönster Preis,
Für deine Schönheit, o Jungfrau,
Ist Sterben, in Hellas, beneidet Schicksal,
Und der Arbeit Müh unermüdet ertragen.
Also herrlicher Frucht zu
Lenkst du den Sinn, die, unsterblich, besiegt des Goldes Werth, und edlen Geschlechts und süßer Ruhe.
Deinethalb hat der Leda Geschlecht und Heracles, Zeus Sproß,
Vieles geduldet, durch Thaten
Jagend deiner Herrlichkeit nach.
Sehnend nach dir gieng Achilleus,
Ajas auch hinab zu des Hades
Wohnung. Liebliche! Deine Gestalt
Entrückt nicht den, den Atarneus erzog, des Helios Strahlenblicken.
Drum ihn, berühmt durch Thaten,
Soll unsterblich erheben der Sang der Musen,
Die Mnemosyne gebar,
Wenn rühmet ihr Lied Zeus Xenios Glanz und der dauernden Freundschaft Ehre.

*) Aristotelia I. p. 80.

Aristoteles Poetik.

1. Ueber die Dichtkunst an sich und ihre Arten, welche Bedeutung jede hat, und wie die Mythen *) bearbeitet werden müssen, wenn die Dichtung gut seyn soll; ferner aus wie vielen und aus welchen Theilen sie besteht, so wie über die andern in dasselbe Fach einschlagenden Gegenstände wollen wir sprechen, und der natürlichen Ordnung nach beim Ersten anfangen. So ist denn die Epopöe und die Dichtung der Tragödie, ferner Comödie und Dithyrambendichtung, so wie der größte Theil **) des Flöten- und Zitherspiels im All-

*) Da der Stoff für das Epos und für die Tragödie gewöhnlich aus der Mythengeschichte geschöpft ist, so bezeichnet μῦθος eigentlich den diesen Dichtungen zu Grunde liegenden Gegenstand: der Ausdruck wird dann aber auch auf diejenigen Dichtungen übergetragen, deren Inhalt nichts Mythisches hat.

**) Hermann und Gräfenhan verstehen darunter den mit der Poesie verbundenen Theil dieser beiden Künste, so daß die ψιλὴ κιθάρισις und αὔλησις ausgeschlossen werden. Allein nach §. 5., wo die verschiedenen Mittel der Darstellung bei den einzelnen Künsten aufgezählt werden, wird der Auletik und Citharistik ein Rhythmus und eine Harmonie zuge-

gemeinen nichts Anderes, als nachahmende Darstellung. Sie unterscheiden sich aber von einander in drei Punkten, indem entweder die Mittel, oder die Gegenstände, oder die Art der Darstellung von einander abweichen. Denn wie es Leute gibt, die theils als wirkliche Künstler, theils als bloße Dilettanten mit Farben und Gestalt, Andere auch mit der Stimme *) Vieles nachbildend darstellen, so geschieht auch bei den erwähnten Künsten allen die Darstellung in Rhythmus, Rede und Harmonie, und zwar entweder abgesondert, oder mit einander vermischt. Z. B. Harmonie und Rhythmus allein kommt beim Flöten- und Citherspiel und andern Künsten von dieser Bedeutung in Anwendung, z. B. bei

---

theilt. Demnach wäre gerade der vom Gesang gesonderte musikalische Vortrag zu verstehen, und damit stimmt Polit. VIII, 5. und Problem. XIX, 27. u. 28. überein, nach welchen Stellen auch der Musik ohne Text (μέλος ἄνευ λόγου) ein ἦθος zukommt. Vgl. E. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II. S. 356 ff.

*) Wir folgen dabei der Reiz'schen Lesart, die eine einzige medic. Handschrift für sich hat, ἕτεροι δὲ τῇ φωνῇ, und setzen Dieß in Verbindung mit den Dativen χρώμασι καὶ σχήμασι; denken aber dabei nicht an die Nachahmung der Thierstimmen, z. B. des Wieherns der Pferde, des Bellens der Hunde u. s. w., sondern an Gesang und Declamation, womit sich eben so gut, wie durch Malerei und Plastik, Vieles darstellen läßt. Aristoteles sagt Rhetor. III, 1. von der Kunst des Schauspielers ausdrücklich: ἔστι δὲ αὕτη μὲν ἐν τῇ φωνῇ, πῶς αὐτῇ δεῖ χρῆσθαι πρὸς ἕκαστον πάθος κ. τ. λ. Wir haben die Stelle ausführlicher behandelt in den Heidelb. Jahrb. 1840.

der Syrinx.*) Durch Rhythmus allein, ohne Harmonie, stellt die Tanzkunst dar; nur die Tänzer stellen durch Rhythmus in den Stellungen Charaktere, Leidenschaften und Handlungen dar. Die Epopöe aber bedient sich allein der Rede, sey es Prosa, oder Versmaß; und zwar des letzteren so, daß sie entweder mehrere Versmaaße mit einander vermischt, oder blos Eine Art gebraucht, wie sie es bis jetzt gehalten hat. Demnach können wir kein Merkmal nennen, das die Mimen **) des Sophron und Xenarchus mit den Sokratischen Gesprächen ***) gemein hätten, selbst nicht, wenn sie in Trimetern, oder elegischem, oder sonst einem Versmaaße der Art darstellen wollten. Im gemeinen Leben

*) Syrinx ist die siebenröhrige Hirtenflöte: dieses einfache Instrument erhielt aber eine solche Ausbildung, daß bei den Pythischen Spielen am Ende der Nomen darauf geblasen wurde.

**) Mimen sind kleine dramatische Gemälde des wirklichen Lebens in Gesprächsform: ihr Stoff war aus den geselligen und häuslichen Lebensverhältnissen genommen. Schöpfer dieser Dichtungsart war Sophron aus Syracus, ein Zeitgenosse des Sophocles und Euripides. Sie waren in Dorischem Dialect, in einer zwar prosaischen, aber doch rhythmischen Schreibart abgefaßt. Sein Sohn Xenarchus dichtete in derselben Gattung, und ist wohl zu unterscheiden von Xenarchus aus Athen, einem Dichter der mittleren Comödie.

***) Athenäus XI. S. 505 C. führt aus dem verloren gegangenen Werk des Aristoteles περὶ ποιητῶν an, daß Alexamenus aus Teos zuerst Socratische Gespräche geschrieben habe: außer diesem sonst unbekannten Schüler des Socrates haben wir aber hier an Plato zu denken.

hingegen verbindet man mit dem Metrum den Begriff des Dichters, und nennt die Einen Elegiker, die Andern Epiker, und ertheilt den Namen Dichter nicht wegen der nachahmenden Darstellung, sondern Jedem, der das Metrum gebraucht: denn man pflegt den Namen selbst Denen zu geben, welche eine ärztliche oder naturwissenschaftliche Untersuchung im Metrum vortragen, und doch hat Homer mit Empedocles *) nichts gemein, als das Metrum; daher verdient der Eine den Namen eines Dichters, der Andere vielmehr den eines Physiologen. Ebenso, wenn Einer bei seiner Darstellung alle Versarten vermischt, wie Chäremon **) bei seinem Centaur, einer aus allen Versarten gemischten Rhapsodie, so kann man ihn mit gleichem Rechte einen Dichter nennen. Hierüber nun wollen wir diese Unterscheidungen aufstellen. Es gibt aber einige poetische Darstellungen, die sich aller der erwähnten Mittel bedienen, des Rhythmus, der Musik

*) Empedocles aus Agrigent (450 v. C.) schrieb ein philosophisches Lehrgedicht über die Natur (περὶ φύσεως) in drei Büchern, im Jonischen Dialect, ob er gleich Dorier von Geburt war.

**) Chäremon war nach Athenäus S. 43. C. 562. C. 608. C. 679. E. Tragiker, nach Suidas und Eudocia ein Epiker. Nach unserer Stelle scheint er ein Epiker gewesen zu seyn. Er nannte sein aus verschiedenen Versarten bestehendes Gedicht Centaur, wahrscheinlich, weil ihm das aus Mensch und Pferd zusammengesetzte Wesen der Centauren einen Vergleichungspunkt darbot. S. Welker Nachtrag zur Trilogie S. 71. Er lebte im Zeitalter des Euripides, oder wenigstens kurz nachher, da Eubulus, ein Dichter der mittleren Comödie, eine Stelle von ihm durchzog. Athen. II. S. 43. C.

und des Metrums, z. B. die Dichtung der Dithyramben, der Nomen, die Tragödie und die Comödie. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die Einen alle zusammen, Andere nur einzelne anwenden. Dieß sind die unterscheidenden Merkmale dieser Künste in Rücksicht der Mittel ihrer Darstellung.

2. Da aber die Darstellung handelnde Personen darstellt, und diese nothwendig entweder tüchtig oder untüchtig seyn müssen (denn die Charaktere fallen fast durchaus unter diese Gesichtspunkte, indem sich alle nach Laster und Tugend unterscheiden), so muß man Charaktere darstellen, die entweder besser sind, als sie in der Wirklichkeit sich finden, oder schlechter, oder der Wirklichkeit entsprechend. Z. B. unten den Malern bildete sie Polygnot *) besser, Pauson schlechter, Dionysius der Wirklichkeit entsprechend. Offenbar aber findet sich diese Unterscheidung auch bei jeder der

*) Polygnot aus Thasos, der um Ol. 80. blühte, wird C. 6. ἠθογράφος, und in der Politik VIII, 5. ἠθικὸς genannt, und seine Gemälde werden aus diesem Grunde der Betrachtung der Jünglinge empfohlen, während vor denen des Pauson gewarnt wird. Polygnot stellte edle Charaktere dar, und wählte seine Sujets vorzüglich aus der heroischen Sagengeschichte. Insofern steht er als Maler auf derselben Stufe, wie Homer und die Tragiker unter den Dichtern. Pauson hingegen scheint mehr comische Scenen geliebt, und die Thorheiten und Laster der Menschen, ähnlich wie die Comödie, lächerlich gemacht zu haben. Er war aus Athen, und jüngerer Zeitgenosse des Polygnot. Dionysius aus Colophon ahmte den Polygnot in Allem nach, aber es fehlte ihm das Ideale, das Erhabene nach Ael. V. H. 4, 3.

erwähnten Arten der Darstellung, und bekommt dadurch, daß sie verschiedene Gegenstände auf diese oder jene Weise darstellt, einen verschiedenen Charakter: denn beim Tanze, beim Flöten- und Citherspiel sind diese Abweichungen möglich, ebenso bei der ungebundenen Rede *) und bei dem einfachen Metrum. Z. B. Homer stellt die Menschen besser dar, als sie in der Wirklichkeit sind; Cleophon **) ihr entsprechend; Hegemon ***) aber, der zuerst Parodien dichtete, und Nicochares, †) der Dichter der Delias, schlechter. Dasselbe Verfahren kann bei den Dithyramben und Nomen beobachtet

*) Unter λόγοι versteht Ar. die C. 1. genannten Mimen des Sophron und Xenarchus, die in Prosa geschrieben waren: unter ψιλομετρία epische Gedichte, ohne Tanz und Musik.

**) Cleophon wird von Suidas als Dichter von zehn Tragödien genannt. Da er aber hier als Epiker aufgeführt zu werden scheint, so dürfen wir vielleicht seinen Μανδρόβουλος, den Aristot. Sophist. El. C. 15. erwähnt, für ein solches Gedicht halten.

***) Hegemon, aus Thasos, war ein durch seine Parodien sehr beliebter Dichter in der Zeit des Peloponnesischen Krieges. Seine Gigantomachie, die er Ol. 91, 4. im Theater zu Athen vortrug, erregte solches Lachen, daß das Publikum sich nicht mäßigen konnte, unerachtet die traurige Nachricht von der Niederlage in Sicilien in das Theater gebracht wurde. Athen. IX. S. 407. A.

†) Nicochares, ein Zeitgenosse des Aristophanes, verspottete in seiner Delias die parasitische Lebensweise der Delier, die nach Apollodor bei Athen. IV. S. 172. F. durch den ungeheuern Zulauf von Fremden zu dem Heiligthum Apollo's ein genußsüchtiges Volk geworden waren, und großentheils aus Gastwirthen, Köchen und anderem, vom Tempeldienst lebenden, Personal bestanden.

werden, wie Timotheus *) und Philoxenus in den Persern und dem Cyclops thaten. Derselbe Unterschied ist auch zwischen Tragödie und Comödie, indem die eine die Menschen schlechter, die andere besser darstellt, als sie in der Wirklichkeit sich finden.

3. Noch ist ein dritter Unterschied, wie sich jede dieser Arten darstellen läßt. Man kann nemlich mit denselben Mitteln, und dieselben Gegenstände darstellen, indem man

*) Timotheus, aus Milet, war als Dithyrambendichter und Musiker berühmt: geb. 446 v. C. Seine Perser waren ein νόμος, worin er den Sieg der Griechen über die Perser besang. Paus. VIII, 50, 3. Berühmt war auch sein Dithyramb Κύκλωψ (Athen. I. S. 6. F.), an den aber an dieser Stelle nicht gedacht werden darf. Philoxenus, auf der Insel Cythere 459 v. C. geboren, lebte in Sicilien an dem Hofe des ältern Dionysius, wurde aber wegen seiner Liebesverhältnisse mit der Freundin des Tyrannen, Galatea, in die Latomien geworfen, wo er seinen Dithyramb Κύκλωψ dichtete. Er gab darin dem kurzsichtigen Dionysius die Rolle des einäugigen Cyclopen, sich selbst die Rolle des Ulysses, und der Buhlerin die der Nymphe Galatea. Aus dieser dialogischen Einrichtung mag es gekommen seyn, daß Einige dieses Gedicht für ein Drama hielten. Ritter vermißt bei dieser Anführung des Timotheus und Philoxenus die Nachweisung, in wiefern auch bei den Dithyramben und Nomen die genannten drei Unterschiede obwalten, und hält daher diesen ganzen Satz von ὡς Πέρσας bis καὶ Φιλόξενος für ein Glossem. Allein in dieser Strenge ist die Trichotomie nicht durchzuführen: es genügt an den beiden Gegensätzen, welche in der idealisirten Dichtung des Timotheus, und in der Carricatur des Philoxenus vertreten sind. Auf gleiche Weise sind ja gleich nachher auch bei dem Drama nur diese zwei Gegensätze festgestellt.

bald selbst erzählt,*) bald eine andere Rolle annimmt, wie

*) Wir setzen die für die Erklärung schwierige Stelle im Grundtexte bei: ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα ἢ ἕτερόν τι γιγνόμενον, ὥσπερ Ὅμηρος ποιεῖ, ἢ ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ μεταβάλλοντα, ἢ πάντως ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας τοὺς μιμουμένους. Tyrwhitt schloß die Worte ἢ ἕτερόν τι — μεταβάλλοντα in Parenthese ein, und ihm folgte Buhle, und dem Sinne nach auch Ritter. Letzterer warnt ausdrücklich davor, daß man an dieser Stelle nicht die Eintheilung der Poesie in drei Arten, die epische, lyrische und dramatische zu finden glauben solle, und erklärt die Sache so. Aristoteles wolle hier nicht die ganze Poesie in ihre Arten eintheilen, sondern die verschiedene Art der Darstellung an zwei Arten, der epischen und der dramatischen, entwickeln: sonach entsprechen sich die zwei Sätze ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα und ἢ πάντας ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας τοὺς μιμουμένους, wobei ἢ statt des zu erwartenden ὁτὲ δὲ gesetzt wäre. Die erzählende Poesie aber habe zwei Unterarten, indem man die Erzählung entweder Andern in den Mund lege, oder selbst erzähle. Dabei erklärt er aber die Worte ὥσπερ Ὅμηρὸς ποιεῖ für interpolirt, indem nach C. 24, 7. Homer zwar das Meiste durch Andere erzählen lasse, doch aber auch Vieles selbst erzähle; deßwegen könne an unserer Stelle nicht gesagt werden, er erzähle Alles unter der Rolle eines Andern. Uns scheint, gerade dieser Punkt hätte von der gegebenen Erklärung ablenken sollen. C. 24, 7. werden die übrigen Epiker getadelt, daß sie fast Alles selbst erzählen: αὐτὸν γὰρ δεῖ τὸν ποιητὴν ἐλάχιστα λέγειν. οὐ γάρ ἐστι κατὰ ταῦτα μιμητής. Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι αὐτοὶ μὲν δι' ὅλου ἀγωνίζονται, μιμοῦνται δὲ ὀλίγα καὶ ὀλιγάκις. Homer dagegen wird gelobt, daß er nur Weniges selbst spreche, und dann sogleich charakteristische Personen einführe. Damit harmonirt nun unsere Stelle, wenn wir drei Arten der Darstellung annehmen: 1) ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα, ὁτὲ δὲ ἕτερόν τι γιγ-

Homer thut; oder immer derselbe bleibt und nicht wechselt,

γόμενον (nach der Emendation von Reiz: oder καὶ ἕτερον nach der gelinderen Aenderung von Hermann. Daß statt τι mit Welker im Rhein. Mus. Bd. 5. S. 494 und Bernhardy in den Berl. Jahrb. 1839. S. 909 τινα zu lesen sey, wird uns entschieden durch die Vergleichung von Plato Pol. III. S. 393. C.: ἀλλ' ὅταν γέ τινα λέγῃ ῥῆσιν ὥς τις ἄλλος ὤν etc.). Damit ist Homer's Poesie geschildert, der bald selbst erzählt, bald andere Personen einführt. Die C. 24. als fehlerhaft bezeichnete Manier der übrigen Epiker würde Aristoteles hier, wo er die formelle Bestimmung der Art und Weise gibt, wie die Dichtung darstellen könne, nicht als besondere Kunstart aufführen. Es genügt ihm, sie als eine verfehlte Kunstbestrebung, der er den Charakter der μίμησις abspricht, zu rügen; dennoch aber sagt er auch von ihr nicht, daß darin gar keine andere Personen sprechen, sondern nur selten. Ritter sondert Das, was in jedem Epos mit einander verbunden ist, bei dem einen mehr, bei dem andern weniger, in zwei getrennte Unterarten. Auf diese Art aber würde ein Gedicht, in dem durchaus fremde Personen sprechen, nicht mehr zur epischen, sondern zur dramatischen Gattung gehören. — Die zweite Art, wo der Dichter immer Derselbe bleibt, und nicht wechselt, wäre die lyrische; die dritte, welche Alles (πάντα, mit Hermann) durch Andere thun und darstellen läßt, die dramatische Poesie. Diese, dem einfachen Wortsinn allein entsprechende, Erklärung, wird aber auch durch den Zusammenhang mit den vorhergehenden Capiteln streng gefordert. Cap. 1, 2. führt Aristoteles die epische, dramatische und dithyrambische Poesie, letztere als Repräsentantin der Lyrik, auf, und bemerkt, daß sie sich von einander unterscheiden durch die Mittel, durch die Gegenstände und durch die Art der Darstellung. In Betreff der Mittel geht er die einzelnen Dichtungsarten C. 1, 4—14. durch, und nennt §. 14. die Dichtung der

oder Alles durch Andere thun und darstellen läßt. Diese drei Unterschiede nun finden bei der Darstellung statt, wie wir Anfangs gesagt haben: die Mittel, mit welchen, die Gegenstände, welche, und die Art, wie dargestellt wird. Daher kann in einer Hinsicht Sophocles dieselbe Darstellung haben, wie Homer; denn Beide stellen edle Charaktere dar; in anderer Hinsicht, wie Aristophanes; denn Beide stellen Personen in Handlung und Thätigkeit dar; woher nach Einigen auch die Dramen ihre Benennung erhalten haben sollen, weil sie handelnde Personen darstellen. Deßwegen machen auch die Dorier Anspruch auf Erfindung der Tragödie und Comödie, und zwar auf die Comödie die Megarenser,*) sowohl die hier Wohnenden, als sey sie unter der

Dithyramben und Nomen, nebst der dramatischen Poesie. Ebenso hält er Dieß im zweiten Capitel §. 6. und 7. in Betreff der Gegenstände der Darstellung. Es ist also zu erwarten, daß er auch C. 3. bei der Art der Darstellung dieselben drei Arten der Dichtung unterscheiden werde. — Endlich finden wir dieselbe Unterscheidung bei Plato Pol. III. S. 394. C.: *Τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας ἡ μὲν δια μιμήσεως ὅλη ἐστὶν, ὥσπερ σὺ λέγεις, τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι᾽ ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ. εὕροις δ᾽ ἂν αὐτὴν μάλιστα ἐν διθυράμβοις. ἡ δ᾽ αὖ δι᾽ ἀμφοτέρων, ἔν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολλαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι,* — eine Stelle, die dem Aristoteles ohne Zweifel vorschwebte.

*) Die Megarenser in Griechenland hießen *Νισαῖοι*, von dem Hafen *Νίσαια*. Eine Colonie von Diesen waren die Megarenser in Sicilien, welche *Ὑβλαῖοι* hießen, weil der frühere Name der Stadt *Ὕβλα* war. Thuc. VI, 4. — Die zügellose Democratie der Megarenser fing etwa um Ol. 45. oder 46., kurz nach Vertreibung des Tyrannen Theagenes, an, und wurde Ol. 89. gestürzt (Arist. Polit. VIII, 2, 6

bei ihnen bestandenen Democratie erfunden worden, als die in Sicilien. Denn daher *) war der Dichter Epicharmus,

und 4, 3.). Man braucht daher nicht mit Ritter an eine lyrische Comödie zu denken, von der Aristoteles und die Alten überhaupt nichts wissen, sondern mit Bentley (Diss. Phal. p. 108) an Susarion, der um Ol. 50. in Tripodiscus, einem Megarischen Flecken, geboren wurde, und dann nach Icaria in Attica ging, wo er Comödien dichtete und aufführte.

*) ἐκεῖθεν kann sich nicht auf Megara in Sicilien beziehen, wie Ritter thut, um eine historische Unrichtigkeit in der Stelle zu finden, sondern blos auf Sicilien. Epicharmus war nemlich in Kos geboren, nach H. Harleß (de Epicharmo 1823), zwischen Ol. 60. und 62, kam aber in früher Kindheit nach Sicilien, wo er in Syracus lebte. Er wird als Schöpfer der Sicilischen Comödie betrachtet. Nach Suidas fällt seine Blüthe 6 Jahre vor die Perserkriege, d. h. Ol. 73, 3. Nun reimt sich aber die folgende Angabe nicht, nach welcher Epicharmus viel früher als Chionides und Magnes seyn soll, da Chionides nach Suidas acht Jahre vor den Perserkriegen, d. h. Ol. 73, 1. Comödien zur Aufführung brachte. Ritter benützt diesen Widerspruch als Hauptbeweis für seine Ansicht, daß diese ganze Stelle über den Ursprung des Drama's von ὅθεν καὶ δράματα — προσαγορεύειν von einem halbgelehrten Interpolator unterschoben sey. Wir halten dieses Verfahren für zu kühn. In Beziehung auf Magnes stimmt die Angabe an unserer Stelle ganz gut mit Suidas, der sagt, Magnes sey ein Comiker aus Athen, der als Jüngling den Epicharmus als Greis noch berührt habe (ἐπιβάλλει δ' Ἐπιχάρμῳ νέος πρεσβύτῃ): könnte es nun mit Chionides nicht derselbe Fall seyn? Wenn Epicharmus Ol. 60. geboren war, so war er in Ol. 73. schon im höheren Mannesalter; Chionides aber konnte sich schon als Jüngling von zwanzig Jahren bekannt gemacht

welcher viel früher war, als Chionides und Magnes: auf Erfindung der Tragödie machen Einige im Peloponnes *) Anspruch. Beide führen den Namen als Beweis an: denn die Peloponnesier nennen die umliegenden Dörfer Komen, die Athener aber Demen, so daß die Comöden nicht von κωμάζειν ihren Namen erhalten hätten, sondern vom Umherirren auf den Dörfern (κώμαις), weil sie in der Stadt nicht beachtet wurden. Und handeln nennen sie δρᾶν, **) die Athener aber πράττειν. Ueber die Unterschiede der Darstellung, wie viele und welcher Art sie sind, möge so viel gesagt seyn.

---

haben; und so konnten die Dorier ihrem etwa dreißig Jahre älteren Landsmann, sey es auch durch einen Scheingrund, die Priorität der Erfindung zusprechen. Magnes konnte wohl fünfzig Jahre jünger seyn als Epicharmus, von dem daher wohl gesagt werden kann, er sey πολλῷ πρότερον gewesen. Nach dieser Berechnung haben wir keinen Grund, die Angabe des Suidas zu verwerfen, und den Chionides mit Bähr in der Real-Enkyclopädie der Alterthumswissenschaft in Ol. 80. zu setzen.

*) Corinth, Epidaurus, Aegina, Phlius machten Anspruch auf Erfindung der Tragödie, am meisten aber Sicyon, wegen des Epigenes, über welchen Suid. s. v. Θέσπις und οὐδὲν πρὸς Διόνυσον nachzusehen ist.

**) Aristoteles führt diese Unterscheidung nur als Behauptung der Peloponnesier an, nicht als eigene Ansicht; denn die Attiker brauchten δρᾶν in derselben Bedeutung, z. B. Plato im Theätet S. 169. B. δρᾶμα δρᾶν. Auch die Griechischen Lexikographen erkennen diesen Unterschied nicht an. Man sehe die Stellen bei Bode Gesch. der Hell. Dichtkunst Bd. 3. S. 8 Anm.

4. Im Allgemeinen scheint die Dichtkunst durch zwei und zwar physische Ursachen hervorgebracht zu seyn. Denn Nachahmung ist dem Menschen von Kindheit angeboren (und dadurch unterscheidet er sich von den übrigen lebendigen Wesen, daß er das nachahmungssüchtigste ist: und sein erstes Lernen geschieht durch Nachahmung), so wie Freude an den Werken der nachahmenden Darstellung. Ein Zeichen davon ist Das, was die Erfahrung lehrt: denn von Dingen, deren Anblick in der Natur uns unangenehme Empfindungen erregt, sehen wir die genauesten Abbildungen mit Freuden, z. B. Gestalten der häßlichsten Thiere und Leichname. Die Ursache auch davon ist, daß das Lernen nicht nur den Philosophen, sondern auch den andern Menschen am angenehmsten ist: nur dauert bei Letzteren der Eifer dafür blos kurze Zeit. Denn das Sehen der Bilder macht ihnen darum Freude, weil sie bei deren Betrachtung lernen und erfahren, was jedes ist, z. B. daß Das jenen vorstellt: denn wenn der Beschauer den Gegenstand nicht vorher gesehen hat, so wird ihm der Gegenstand der Darstellung *) nicht als solcher, sondern durch die Ausführung, oder durch die Farbe, oder durch sonst eine Ursache der Art Vergnügen erregen. Da

*) Die Handschriften haben einstimmig: οὐχὶ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονήν. Hermann schrieb: οὐχ ᾗ μίμημα. Ritter glaubt, nach μίμημα sey ausgefallen ᾗ μίμημα. Beide Verbesserungsversuche erzielen denselben Sinn: wenn der Beschauer den Gegenstand der Darstellung nicht kennt, so flößt ihm nicht der Gegenstand als solcher Interesse ein, sondern (er flößt es ihm ein) wegen der technischen Vorzüge. Dieser Sinn läßt sich aber mit der Lesart der Handschriften ohne Aenderung verbinden.

uns aber die Nachahmung, die Harmonie und der Rhythmus angeboren ist (denn daß die Versmaaße Theile der Rhythmen sind, ist offenbar), so haben von Anfang an Die, welche am meisten Anlage dazu hatten, durch einen allmäligen Fortschritt aus den Improvisirungen die Dichtkunst hervorgebracht. Die Dichtkunst theilte sich aber nach den eigenthümlichen Charakteren der Dichter in verschiedene Richtungen: denn die Ernsteren stellten edle und von edlen Personen vollbrachte *) Handlungen dar; die Leichtfertigeren dagegen die Handlungen der Schlechten, indem sie zuerst Schmähgedichte dichteten, wie Andere Hymnen und Loblieder. Unter den Dichtern vor Homer können wir von Keinem ein solches

*) Diese corrupte Stelle lautet in den meisten Handschriften: ἐξ ἀρχῆς πεφυκότες καὶ αὐτὰ μάλιστα, drei Handschriften sollen οἱ πεφυκότες haben. Daraus bildete Aldus die Lesart: οἱ πεφυκότες πρὸς αὐτὰ μάλιστα, was von da an die Vulgata gewesen ist. Ritter will die Lesart der Handschriften beibehalten, und erklärt ἐξ ἀρχῆς πεφυκότες durch homines quidam, qui inter primos mortales fuere. Allein wenn man auch zugeben will, daß die Worte an sich diesen Sinn haben können, so kann doch Aristoteles unmöglich sagen wollen, der Uebergang der Improvisationen zu der Dichtung sey ein Werk der ersten Menschen. Bernhardy in den Berl. Jahrb. 1839. S. 909 schlägt vor zu lesen: πεφυκότος, κατ' αὐτὰ μάλιστα, und κατὰ μικρὸν auszustoßen: „da nun der Trieb nachzubilden ein natürlicher ist, da Harmonie und Rhythmus mit dem untergeordneten Metrum zu unsern ursprünglichen Anlagen gehört, so schuf man, vorzüglich diesen Normen nachgehend, eine künstlerische Dichtung." Allein diese Aenderung ist noch stärker, als die Aldinische, die wir darum um so mehr beibehalten, als der Sinn sehr passend ist.

Gedicht nennen; wahrscheinlich gibt es aber viele. Von Homer an aber finden sich z. B. sein Margites *) u. dergl., wobei auch das dazu passende jambische Versmaaß in Gebrauch kam, weßwegen es auch jetzt das jambische genannt wird,

*) Margites war ein Einfaltspinsel, dessen Albernheiten in diesem Gedichte besungen wurden. Nach einer Sage soll Homer den Margites in Colophon gedichtet haben, und die Colophonier zeigten noch spät den Ort, wo Homer als Schulmeister zu dichten angefangen, und zuerst den Margites gedichtet habe. Wie Aristoteles, so glaubte auch der Verfasser des zweiten Alcibiades (S. 147. C. und D.) und der Philosoph Zeno, daß der Margites von Homer sey. Letzterer schrieb einen Commentar darüber, wie über die Ilias und Odyssee. Auch Callimachus schätzte ihn hoch, obwohl die Alexandrinischen Critiker ihn dem Homer abgesprochen haben. Nach den Angaben der Grammatiker, welche durch ein Fragment, das Lindemann in der Lyra I, 82. aus einem Lateinischen Grammatiker der Berliner Bibliothek herausgab, bestätigt wurden, waren in diesem Gedichte Jamben in unbestimmten Zwischenräumen unter die Hexameter gemischt: und so mag es gekommen seyn, daß Einige dieses vaterlose Kind dem Pigres zuschrieben, von welchem Suidas berichtet, daß er in der Ilias nach jedem Hexameter einen Pentameter eingeschoben habe. Wenn aber Aristoteles einmal an den Homerischen Ursprung geglaubt hat, so finde ich keinen Grund, warum Hermann und Ritter Bedenken tragen, das ἁρμόττον ἰαμβεῖον μέτρον auch auf den Margites zu beziehen. Aus den folgenden Notizen ersehen wir über die Anlage des Gedichtes so viel, daß darin keine einzelne Person, sondern die Gattung der Dummköpfe persifflirt war (worauf schon der von dem Appellativum μάργος (unsinnig) abgeleitete Name hinweist); sodann, daß der Held des Gedichtes in verschiedenen Situationen redend eingeführt war.

weil sie in diesem Versmaaß einander verspotteten: und so kamen bei den Alten theils heroische, theils jambische Dichter auf. Wie aber Homer in der ernsten Gattung der Hauptdichter war (denn er allein lieferte nicht nur gute, sondern auch dramatische Darstellungen), so stellte er auch zuerst die Gestalten der Comödie dar, indem er kein Schmähgedicht dichtete, sondern das Lächerliche dramatisch darstellte. Denn dieselbe Aehnlichkeit, welche die Ilias und Odyssee mit der Tragödie hat, hat der Margites mit der Comödie. Als aber die Tragödie und Comödie aufkam, so wurden Die, welche sich nach ihrer eigenthümlichen Anlage an jede dieser Dichtungen machten, statt Jamben-, Comödien-Dichter und statt Epos-, Tragödien-Dichter, weil die Personen des letztern größer und ehrwürdiger sind, als die der erstern. Die Untersuchung nun, ob die Tragödie, sowohl an und für sich betrachtet, als auch in Rücksicht auf das Theater, schon das rechte Verhältniß hat, ist eine andere Frage. Genug, sowohl sie, als die Comödie, war ursprünglich improvisirt; jene entstand durch die Vorsänger des Dithyrambus, diese durch die der Phallica, *) welche noch jetzt in vielen Städten

*) Φαλλικὰ sind Lieder, welche bei den mit Herumtragung des Zeugungsgliedes (φαλλὸς) verbundenen Prozessionen (φαλλαγώγια) abgesungen wurden. Wegen der rohen Ausgelassenheit und Obscönität, die sich damit verband, wurden diese Feste in vielen Städten gesetzlich verboten: daher sagt Aristoteles, „sie bestehen nur in einigen Städten.“ Wenn nun der Vorsänger (ἐξάρχων) eines solchen Liedes einige Parthien Solo sang, so war er der Vorläufer (des Monologs und sofort auch) des Dialogs. Die Dithyramben unterscheiden sich von den Phallica durch den Inhalt, indem

üblich sind, und gewann allmälig Zuwachs durch Fortbildung Dessen, was von ihr offenbar wurde, und nachdem die Tragödie viele Veränderungen durchgemacht hatte, blieb sie stehen, nachdem sie ihre Bestimmung erreicht hatte. Die Anzahl der Schauspieler hat zuerst Aeschylus von Einem auf zwei gebracht, den Chor beschränkt, und dem Dialog die erste Rolle zugetheilt. Sophocles hat drei Schauspieler und die Theatermalerei eingeführt. Ferner erhob sie sich später von kleinen Erzählungen und einer, vermöge des Ursprungs aus der satyrischen Dichtung, lächerlichen Sprache, zu größerem Umfang und Würde, und die Versart ging von den Tetrametern *) in die jambische über. Zuerst nemlich gebrauchte man die Tetrameter, weil die Dichtung satyrisch und mehr mit Tanz verbunden war. Als aber das Gespräch aufkam, so erfand die Natur selbst das angemessene Metrum; denn das jambische Versmaaß ist das dem Gespräch angemessenste. Ein Beweis davon ist, daß wir im Gespräch unter einander eine Menge Jamben sprechen, selten aber, und nur, wenn wir aus der Harmonie des Gesprächs heraustreten, Hexameter. Ferner wurde die Vervielfachung

---

sie begeisterte Lieder auf die Thaten und Schicksale des Dionysus waren, und durch die Art des Vortrags, indem sie nicht in Prozession, sondern unter Kreistanz um den Altar gesungen wurden.

*) Die achtfüßigen Trochäen waren zum Tanze geschickt, daher sie auch Choreen hießen. Unsere Stelle ist aber nicht so zu verstehen, als wären die trochäischen Tetrameter nun ganz aus der Tragödie verbannt worden; denn sie wurden von Aeschylus, Sophocles und Euripides hie und da angewendet; aber die Jamben gewannen das Uebergewicht.

der Scenen und die übrigen Verschönerungen, wie sie der Erzählung nach *) aufkamen, eingeführt. Ueber diese Dinge möge so viel gesagt seyn; denn es wäre wohl eine große Mühe, jedes Einzelne durchzugehen.

5. Die Comödie ist, wie gesagt, **) Darstellung des

---

*) Hermann erklärt hier λέγεται für ungereimt, weil es sich von keiner blos auf Hörensagen beruhenden Sache handle, und schreibt daher: τὰ ἄλλα, οἷς ἕκαστα κοσμηθῆναι δέχεται: cetera, quibus quaeque pars ornari potest. Die Construction soll seyn: ἔτι δὲ ἐπεισ. πλήθη (sc. ἡ φύσις εὗρε) καὶ τὰ ἄλλα. Allein wir zweifeln, ob sich die Erfindung durch die Natur selbst noch auf Anderes, als auf das ἰαμβεῖον μέτρον, beziehen kann; wir ziehen daher lieber ἐγένετο aus §. 18. hierher. Eine Aenderung der Lesart halten wir aber auch nicht für nothwendig: denn außer den angegebenen Hauptveränderungen, deren Urheber und Perioden genannt wurden, versteht Aristoteles unter den τὰ ἄλλα verschiedene andere, zum Theil minder wichtige, Verschönerungen, über deren Entstehungszeit und Erfinder verschiedene Sagen herrschten. Dieß liegt in ὡς ἕκαστα κοσμηθῆναι λέγεται.

**) Am Ende des zweiten Capitels wurde gesagt, die Tragödie stelle die Leute besser, die Comödie schlechter dar, als sie wirklich sind. Man würde Dieß mißverstehen, wenn man den Unterschied beider Kunstgattungen in einen moralischen Gegensatz setzen wollte; sondern die Tragödie gebraucht, wie das Epos, hochstehende Personen, deren Thaten und Schicksale ein allgemeines Interesse erregen, und Stoff zu einer erhabenen Darstellung bieten. Die Comödie, welche die Albernheiten der Menschen persifflirt, wählt ihre Helden aus den Kreisen des gewöhnlichen Lebens, und indem sie die Mängel der ganzen Gattung auf einem Individuum concentrirt, stellt sie ihre Personen schlechter dar als sie

Schlechteren, jedoch nicht in seiner ganzen Verwerflichkeit, sondern des Unedlen, wovon das Lächerliche ein Theil ist. Denn das Lächerliche ist ein Fehler und Mangel, der weder Schmerz erregt, noch Verderben herbeiführt, z. B. gleich die lächerliche Maske ist etwas Häßliches und Verzerrtes, ohne weh zu thun. Bei der Tragödie nun sind die Uebergänge und die Urheber derselben nicht unbekannt; bei der Comödie aber sind sie unbekannt, weil sie von Anfang an mit wenigem Ernst betrieben wurde. Denn erst spät bewilligte *) der Archon einen Chor von Comödien; bis dahin bestand er aus Freiwilligen. Erst als sie schon einige Formen hatte, werden comische Dichter erwähnt; wer aber Masken, Prologe, eine größere Zahl von Schauspielern und Anderes der Art einführte, weiß man nicht. Die Dichtung von Mythen erfand Epicharmus und Phormio; Dieß stammt also aus Sicilien. In Athen fing Crates zuerst an, die spottende Gattung zu verfassen, und im Allgemeinen gehaltene

---

sich in der Wirklichkeit finden. Nie aber wählt sie Bösewichte und Lasterhafte; denn die Vorführung solcher Charaktere würde das sittliche Gefühl verletzen (φθαρτικόν), und bei dem Zuschauer Widerwillen (ὀδύνη) statt Wohlbehagen hervorbringen.

*) Wenn der Dichter ein Stück zur Aufführung bringen wollte, so mußte er von dem Archon sich einen Chor erbitten (χορὸν αἰτεῖν), d. h. die Decretirung der zur Einübung und Ausrüstung des Chores nothwendigen, nicht unbeträchtlichen Summe. Entsprach der Archon dem Gesuch, so hieß das χορὸν διδόναι, und von dem Dichter, χορὸν λαμβάνειν.

Gespräche und Mythen zu dichten. Die Epopöe nun hält [bis auf's Metrum allein *)] gleichen Schritt mit der Tragödie, als Darstellung des Ernsten. Dadurch aber, daß sie das einfache Versmaaß hat, und Erzählung ist, unterscheidet sie sich von ihr. Außerdem durch die Länge; denn die Tragödie versucht so viel als möglich unter Einen Umlauf **) der Sonne zu fallen, oder wenig darüber zu gehen. Die Epopöe aber ist der Zeit nach unbestimmt; und Dieß ist eines ihrer unterscheidenden Merkmale, wiewohl man es

*) Die Handschriften haben μέχρι μόνου μέτρου μεγάλου. Da nun μεγάλου keinen Sinn gibt, so machte Aldus daraus μετὰ λόγου, und Hermann καὶ λόγου, exceptis tantum metro et oratione, i. e. oratione. Tyrwhitt und Reiz stoßen μεγάλου ganz aus. Allein da im Folgenden gleich noch weitere Unterschiede angegeben werden, so ist mit allen diesen Aenderungen nicht geholfen, und wir halten die Worte mit Ritter für ein Werk des Interpolators, der durch μέτρον μέγα lange Verse bezeichnen wollte.

**) Die Einheit der Zeit wird hier zwar als etwas bei der ausgebildeten Tragödie Gewöhnliches genannt, aber nicht als Gesetz aufgestellt, da es gleich darauf ohne Tadel angeführt wird, daß sie in den ältesten Tragödien vernachlässigt worden sey. Die Einheit des Orts wird zwar nirgends berührt; sie hängt aber mit der Einheit der Zeit zusammen. Nur die Einheit des Gegenstandes wird von Aristoteles C. 8. als strenges Gesetz aufgestellt. Wenn daher die classische Tragödie der Franzosen das Gesetz der drei Einheiten, der Zeit, des Orts und des Gegenstandes, aufstellte, und daran noch heutiges Tages festhält, so war Dieß eine falsche Deutung des Aristoteles, wodurch die tragischen Dichter in zu enge Schranken gezwängt werden. Man s. Raumer a. a. O. S. 152 ff.

Anfangs in der Tragödie eben so hielt, wie im Epos. Die Theile sind theils dieselben, theils der Tragödie eigen. Wer daher eine gute und schlechte Tragödie zu beurtheilen versteht, der kann auch ein Epos beurtheilen: denn was die Epopöe hat, hat auch die Tragödie; was aber diese hat, das findet sich nicht Alles in der Epopöe.

6. Ueber die Darstellung im Hexameter und über die Comödie wollen wir später sprechen. Jetzt wollen wir über die Tragödie sprechen, und die aus dem Gesagten sich ergebende Definition ihres Wesens geben. Tragödie ist Darstellung einer ernsten und abgeschlossenen Handlung, von einem gewissen Umfang, in anmuthiger Sprache, mit einer nach ihren Theilen gesonderten Anwendung jeder Darstellungsart,*) durch handelnde Personen, nicht durch Erzählung, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung der Leidenschaften dieser Art bewirkt. **) Anmuthige Sprache

*) Am Ende von C. 1. wurde gesagt, die Dithyramben und Nomen gebrauchen Rhythmus, Musik und Metrum auf einmal, die Tragödie und Comödie nur theilweise: eben Dieses wird nun hier in die Definition der Tragödie aufgenommen. Das Metrum ist die gebundene Rede ohne Gesang im Dialog, das μέλος der Gesang im Chor.

**) Dieß ist wohl die meist besprochene Stelle in der ganzen Poetik, die einem erst dunkel wird, wenn man die zum Theil sonderbar klingenden Ansichten der Kunstrichter liest. Fr. Schlegel im dritten Bande seiner Werke zählt sie kurzweg zu den Paradoxen der Aristotelischen Kunstlehre: wir unseres Ortes halten sie für den wahrsten und einfachsten Satz des ganzen Buches. Betrachten wir eine alte Tra-

nenne ich die, welche Rhythmus, Harmonie und Metrum hat. Sie gebraucht jede Darstellungsart gesondert, indem einige Theile nur durch's Metrum, wieder andere durch Gesang ausgeführt werden. Da aber die Darstellung durch handelnde Personen geschieht, so ist wohl der erste noth-

---

gödie, z. B. die Orestie des Aeschylus, den Oedipus des Sophocles. Die Leiden, welche die Helden dieser Tragödien treffen, erregen nicht nur unser Mitleid, sondern wir schweben auch in steter Furcht (nicht daß uns dasselbe Schicksal treffen könnte, sondern) über das Endschicksal, das über die Dulder ergehen werde. Wäre nun die Orestie damit geschlossen, daß Orestes, welcher den Muttermord, genöthigt durch die Pflicht der Blutrache, vollbracht hat, eine Beute der Erinnyen ist: oder der Oedipus damit, daß er geblendet und dürftig aus seinem Lande flüchtig wird, so wäre die Harmonie unseres Gefühles durch Mitleid und Schrecken gestört, und wir würden unbefriedigt das Theater verlassen. Wenn aber Orestes in den Eumeniden von dem Areopag durch den weißen Stein der Minerva freigesprochen; wenn der verstoßene Oedipus in Colonos im Hain der Eumeniden seine Erlösung findet, so wird dadurch das gestörte Gleichgewicht unseres Innern wiederhergestellt, und je tiefer die Tragödie in ihrem Verlaufe uns durch Mitleid und Schrecken zu erschüttern wußte, desto größer ist die Befriedigung, welche der versöhnende Ausgang in uns hervorbringt; es erfolgt eine wahre Läuterung der unreinen, wild aufgeregten Leidenschaften. Tiefe Untersuchungen über diese Stelle finden sich bei Lessing in der Dramaturgie Bd. 2. S. 74—78. Herder, Werke für Liter. und Kunst Bd. 17. S. 211 ff. Göthe, Kunst und Alterth. VI, 1. S. 85. Raumer a. a. O. S. 125. C. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. 2. S. 378 ff. Spengel a. a. O.

wendige Bestandtheil der Tragödie die in die Augen fallende Ausrüstung, sodann die Melodie und die Sprache: denn Dieß sind die Mittel der Darstellung. Unter Sprache aber verstehe ich die Zusammensetzung der Verse selbst. Was unter Melodie zu verstehen sey, weiß Jeder selbst. Da aber eine Handlung dargestellt wird, und Dieß durch gewisse handelnde Personen geschieht, die in Rücksicht auf Charakter und Denkungsart nothwendig irgend eine Qualität haben müssen (denn dadurch sprechen wir auch den Handlungen irgend eine Beschaffenheit zu), so haben die Handlungen natürlicherweise zwei Ursachen: die Denkungsart und den Charakter: und demgemäß erreichen oder verfehlen auch Alle ihre Absichten. Die Darstellung der Handlung ist der Mythus (denn ich nenne Mythus die Zusammensetzung der Begebenheiten). Charakter ist Das, wodurch wir den Handelnden eine bestimmte Beschaffenheit beilegen. Denkungsart ist Das, wodurch sie etwas mit Worten darthun, oder eine Gesinnung äußern. Nothwendig also muß jede Tragödie sechs Theile haben, durch welche sie sich als Tragödie charakterisirt: die sind der Mythus, der Charakter, die Sprache, die Denkungsart, die äußere Ausrüstung und Melopöie. Zwei dieser Theile gehören zu den Mitteln, einer zu der Art, drei zu den Gegenständen der Darstellung; außer diesen braucht sie nichts. Nicht wenige Dichter nun haben, so zu sagen, alle diese Arten angewendet; denn jedes Stück hat äußere Ausrüstung, Charakter, Mythus, Sprache, Melodie und Denkungsart. Das Wichtigste aber unter diesen ist die Zusammenstellung der Begebenheiten: denn die Tragödie ist eine Darstellung nicht

von Menschen, sondern von Handlungen, vom Leben, vom Glück und Unglück: denn das Glück besteht in Handlung, und das Ziel der Tragödie ist eine Handlung, keine Beschaffenheit. Die Menschen haben aber in Rücksicht auf die Charaktere eine gewisse Beschaffenheit; in Beziehung auf die Handlungen sind sie glücklich, oder das Gegentheil. Daher handeln sie nicht, um die Charaktere darzustellen, sondern die Charaktere werden um der Handlungen willen mit aufgenommen. Daher sind die Begebenheiten und der Mythus das Ziel der Tragödie. Das Ziel aber ist bei Allem das Wichtigste: denn ohne Handlung ist keine Tragödie möglich, wohl aber ohne Charakter. Denn die meisten Tragödien der Neuern sind ohne Charaktere, und im Allgemeinen gibt es viele Dichter der Art; wie auch unter den Malern das Verhältniß des Zeuxis zu Polygnot ist: denn Polygnot ist ein guter Charaktermaler, die Malerei des Zeuxis aber hat keinen Charakter. Ferner, wenn einer charakterschildernde Redensarten, Worte und Gedanken wohlgebildet an einander reihte, so wird er Das nicht thun, was Aufgabe der Tragödie ist, sondern vielmehr diejenige Tragödie, welche diese Eigenschaften in geringerem Grade, dafür aber Mythus und Zusammenstellung der Begebenheiten hat. Zudem sind die wichtigsten Mittel, wodurch die Tragödie Effekt macht, Theile des Mythus; nemlich die Peripetien *) und die

*) Das Wort Peripetie gebraucht Aristoteles zuerst als Kunstausdruck, und bezeichnet damit denjenigen Theil der Tragödie, wo ein plötzliches Umschlagen (περιπίπτειν) des Glücks in Unglück und des Unglücks in Glück stattfindet.

Wiedererkennungen. Ein weiterer Beweis dafür ist, daß auch die angehenden Dichter früher in Sprache und Charakter, als in der Zusammenstellung der Begebenheiten eine Vollkommenheit erlangen, wie auch fast alle frühesten Dichter. Anfang also und gleichsam Seele der Tragödie ist der Mythus, das Zweite die Charaktere; denn es ist ebenso, wie bei der Malerei. Denn wenn einer die schönsten Farben ohne Plan auftrüge, so würde er weniger angenehmen Effect machen, als wenn er ein Bild mit der Kreide zeichnete. Sie ist Darstellung einer Handlung, und geschieht darum hauptsächlich durch Handelnde. Das Dritte ist die Denkungsart. Dieß besteht darin, daß man das Mögliche und Passende sagen kann, was bei den Reden Sache der Politik und Rhetorik ist: denn die Alten ließen ihre Personen politisch *) sprechen, die Jetzigen rhetorisch. Charakter ist Das, was das Wesen der Gesinnung an den Tag legt, ob er Neigung oder Abneigung hat: daher haben einige Re-

---

*) Ritter, welcher diese Stelle von §. 20. an bis zu Ende des Capitels für interpolirt hält, bezieht Dieß auf die Redner, nicht auf die Dichter. Allein die Worte οἱ ἀρχαῖοι πολιτικῶς ἐποίουν λέγοντας können wir nur von den Dichtern verstehen; von den Rednern müßte es heißen: πολιτικῶς ἔλεγον. Denn sie sprechen selbst, führen keine redenden Personen auf. Welchen Einfluß die alten Tragiker auf die Angelegenheiten des Staates geäußert haben, sieht man am besten aus der Art, wie die Rolle des Aeschylus in des Aristophanes Fröschen gehalten ist. Dionysos holt ihn aus der Unterwelt, um die Stadt durch seinen guten Rath zu retten; Euripides dagegen und seine unter dem Einfluß der Sophisten gebildeten Nachfolger ließen ihre Helden rhetorisch sprechen.

den, in welchen nichts enthalten ist, wofür der Sprechende Neigung oder Abneigung hat, keinen Charakter. Die Denkungsart ist die Darlegung, daß Etwas ist, oder nicht ist; oder überhaupt irgend eine Aeußerung. Das Vierte ist der Ausdruck in den Reden. Unter Ausdruck verstehe ich, wie früher gesagt wurde, die Darlegung durch Worte, was sowohl bei gebundener, als bei ungebundener Rede dieselbe Bedeutung hat. Unter den noch übrigen ist das Fünfte die Melopöie, das bedeutendste Mittel der Verschönerung. Die äußere Ausstattung wirkt zwar Effect, ist aber ganz unkünstlerisch, und der Dichtkunst nicht angemessen. Denn die Bedeutung der Tragödie besteht auch ohne Aufführung und Schauspieler. In Rücksicht auf die Verfertigung der äußern Ausstattung ist die Kunst des Maschinisten bedeutender, als die der Dichter.

7. Nachdem nun Dieses bestimmt ist, so wollen wir im Folgenden davon sprechen, wie die Zusammenstellung der Begebenheiten seyn müsse, da Dieses der erste und wichtigste Theil der Tragödie ist. Es gilt uns als ausgemacht, daß die Tragödie die Darstellung einer vollendeten und ganzen Handlung sey, die einen gewissen Umfang hat: denn es kann auch ein Ganzes geben, das keinen Umfang hat. Ganz aber ist Das, was Anfang, Mitte und Ende hat. Anfang ist, was selbst nothwendigerweise nicht nach etwas Anderem ist, nach dem aber ein Anderes ist, oder entsteht. Ende aber ist im Gegentheil Das, was selbst nach einem Andern ist, entweder durch Nothwendigkeit, oder in den meisten Fällen; nach ihm aber folgt nichts Anderes. Das Mittel ist, was selbst nach einem Andern folgt, und nach ihm

ein Anderes. Gut zusammengesetzte Mythen dürfen also weder einen zufälligen Anfang, noch ein zufälliges Ende haben, sondern müssen nach den angegebenen Ideen eingerichtet seyn. Ferner da das Schöne, sey es ein lebendiges Wesen, oder irgend etwas sonst, aus gewissen Theilen besteht, so muß es diese nicht nur in fester Ordnung, sondern auch eine gewisse, nicht vom Zufall gegebene Größe haben. Denn das Schöne besteht in der Größe und Ordnung: deßwegen kann auch ein ganz kleines Thier nicht schön seyn. Denn wenn die Betrachtung beinahe in unbemerkbarer Zeit geschieht, so vermischt sich darin die Unterscheidung. Eben so wenig aber ein ganz großes Thier; denn dabei geschieht die Betrachtung nicht auf einmal, sondern die Einheit und das Ganze verschwindet dem Betrachtenden bei der Betrachtung: z. B. wenn ein Thier 10,000 Stadien lang wäre. Wenn daher Körper und Thiere eine Größe haben, diese aber leicht übersehbar seyn muß, so müssen auch die Mythen eine Länge haben, die aber leicht im Gedächtniß behalten werden kann. Die Grenze der Länge, in Rücksicht auf die Aufführung und die Empfindung, hängt nicht von der Kunst ab. Denn wenn man hundert Tragödien aufführen müßte, so würde man sie wohl nach der Wasseruhr aufführen, wie es ja auch sonst wohl der Fall ist. *) Was aber die Begrenzung der Bege-

*) Die Worte ὥσπερ ποτὲ καὶ ἄλλοτέ φασιν findet Hermann so unpassend, daß er sie ganz streicht, und C. 8. init. nach ἑνὶ συμβαίνει einschiebt. Ritter schließt sie als interpolirt in Klammern. Reiz emendirt: ὥσπερ ποτ' ἄλλοτε καὶ ἄλλοτέ φασιν, was C. H. Weiße übersetzt: wie man sonst wohl „ein ander Mal und wieder ein ander

benheit nach der Natur selbst betrifft, so ist immer die grössere, so weit sie übersehbar ist, in Rücksicht auf Größe die schönere. Um aber die Bestimmung einfach auszudrücken: die genügende Begrenzung der Größe ist die, bei der, nach der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit der nach einander geschehenden Begebenheiten, der Uebergang von Unglück zu Glück, oder von Glück zu Unglück geschehen kann.

8. Der Mythus hat Einheit, nicht wenn er, wie Einige meinen, sich um Eine Person dreht. Denn der Einen Person widerfahren viele und unzählige *) Dinge; werden

---

Mal" zu sagen pflegt. Eine solche Unzahl von Tragödien würde nemlich die Stelle der Anecdoten in einer Gesellschaft vertreten, bei deren auf einander gehäufter Erzählung man sich gewöhnlich der Anfänge: „einmal und Ein ander Mal" bedient. Wir finden in den Worten den ganz einfachen Sinn: ὥσπερ ποτὲ καὶ ἄλλοτέ φασιν, sc. ἀγωνίζεσθαι, wie Dieß ja auch sonst, nemlich bei den Rednern, bei den Gerichtshöfen der Fall ist. Φασὶν wird wie das Lateinische dicunt, ferunt, von bekannten Dingen gebraucht, nicht blos von solchen, die in der Sage beruhen; ähnlich C. 4. fin.: καὶ τὰ ἄλλα ὡς ἕκαστα κοσμηθῆναι λέγεται.

*) Die Handschriften haben ἄπειρα τῷ γένει συμβαίνει, was Ritter durch C. 1, 3. ἕτερα τῷ γένει erklärt. Allein an dieser Stelle paßt τῷ γένει allerdings gut, aber zu ἄπειρα eben so wenig, als zu πολλὰ, wovon ἄπειρα nur eine Steigerung ist. Daher bleiben wir bei der Verbesserung von Victorius, welche allgemeinen Beifall fand, ἄπειρα τῷ γ' ἑνὶ, nur daß wir γ' mit Hermann ausstoßen, indem dieser Buchstabe oft aus einem mißverstandenen calligraphischen Zug entstand. S. Jacobs. ad Philostr. Imag. p. 276 u. 693.

aber deren nur einige genannt, so gibt Dieß noch keine Einheit. So sind auch die Handlungen Einer Person viele, aus welchen keine Einheit der Handlung entsteht. Deßwegen scheinen alle Dichter zu fehlen, welche eine Heracleïde, Theseïde und ähnliche Gedichte gedichtet haben; denn sie glauben, weil Hercules Einer war, so müsse auch der Mythus Einer seyn. Homer aber, wenn er sich auch im Anderen unterscheidet, scheint auch hierin richtig gesehen zu haben, entweder durch Kunst, oder durch Natur. Denn als er die Odyssee dichtete, so nahm er nicht alle seine Schicksale darin auf, z. B.: die Verwundung auf dem Parnaß *) und seinen verstellten Wahnsinn **) bei der Sammlung des Heers, deren keines durch das andere nothwendiger- oder wahr-

*) Da die Verwundung auf dem Parnaß Od. 19, 393' ff. erzählt wird, so könnte die Frage entstehen, ob Aristoteles diese Stelle in seiner Recension des Homer nicht gehabt habe. Allein da er in der Rhetorik III, 16, 10. den V. 361. und Plato Polit. I. S. 334. A. den V. 395. anführt, so ist daran nicht zu denken; und die Stelle ist wohl so zu verstehen, daß Homer die Verwundung auf dem Parnaß, die vor dem Zuge nach Troja geschah, nicht in der annalistischen Zeitfolge, wie sie Pisander und Panyasis in ihren Heracleïden, Pythostratus in seiner Theseïde beobachtet hatten, aufführte, sondern nur episodisch da erwähnte, wo sie ihre organische Stelle im Ganzen fand.

**) Um sich der Theilnahme an dem Zug nach Troja zu entziehen, stellte Odysseus sich wahnsinnig: er spannte einen Ochsen und einen Esel vor den Pflug, und schüttete Salz in seinen Helm, um es in die Furchen zu streuen. Palamedes legte ihm nun den Telemachus in den Weg, und als sodann Odysseus den Pflug aufhob und über das Kind wegtrug, war er entdeckt, und folgte dem Heer.

scheinlicherweise bedingt war; sondern er machte Eine Handlung, wie wir sie bezeichnet haben, zum Gegenstand der Odyssee, wie auch der Ilias. Wie daher in den andern darstellenden Künsten nur Eines dargestellt wird, so muß auch der Mythus, da er Darstellung einer Handlung ist, Eine und zwar eine ganze Handlung darstellen, und die Theile der Begebenheiten müssen so zusammengesetzt werden, daß, wenn ein Theil versetzt oder weggenommen wird, das Ganze verschoben und erschüttert wird. Denn was nicht auffällt, mag es da seyn oder nicht, Das ist auch kein wesentlicher Theil.

9. Aus dem Gesagten erhellt, daß nicht Erzählung des Geschehenen Aufgabe des Dichters ist, sondern Erzählung der Begebenheiten, wie sie geschehen seyn könnten, und des Möglichen nach der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit. Denn der Geschichtschreiber und Dichter unterscheiden sich nicht dadurch, daß sie entweder in gebundener oder in ungebundener Rede sprechen. Man könnte z. B. die Bücher Herodot's in's Versmaaß bringen, und sie wären um nichts weniger Geschichte mit Versmaaß, als ohne Versmaaß. Aber dadurch unterscheiden sie sich, daß der Eine erzählt, was geschehen ist, der Andere, wie es hätte geschehen können; deßwegen ist die Poesie auch philosophischer und idealischer, als die Geschichte. Denn die Poesie stellt mehr das Allgemeine, die Geschichte das Einzelne dar. Das Allgemeine ist Das, daß einem Manne von dem und dem Charakter nach der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit etwa solche Reden oder Handlungen gebühren [und darauf arbeitet die

Dichtung hin, indem sie Namen gibt *)]. Einzeln aber ist z. B., was Alcibiades gethan oder gelitten hat. Bei der Comödie ist Dieß schon offenbar geworden; denn indem die Dichter den Mythus nach der Wahrscheinlichkeit zusammenstellten, geben sie willkürliche Namen, und halten sich nicht, wie die Jambendichter, an Individuen. In der Tragödie aber halten sie an den wirklichen Namen fest. Die Ursache ist, weil hier das Mögliche glaubwürdig ist. Das nun, was nicht geschehen ist, halten wir noch nicht für möglich. Das aber, was geschehen ist, ist offenbar möglich; denn es wäre nicht geschehen, wenn es unmöglich gewesen wäre. Doch sind auch in den Tragödien — in einigen ein oder zwei bekannte Namen, die andern erdichtet, in einigen gar keiner, wie in der „Blume" des Agathon; denn in dieser sind Begebenheiten und Namen gleicherweise erdichtet, und dennoch ist sie um nichts weniger unterhaltend. Daher darf man nicht durchaus darnach streben, an den überlieferten Mythen,

*) Wir haben diese Worte mit Ritter als interpolirt eingeklammert; denn sie enthalten einen Widerspruch mit dem Folgenden, indem hier das Namengeben der Poesie im Allgemeinen zugeschrieben wird, was nachher auf die Comödie beschränkt, der Tragödie aber abgesprochen wird. Die Comödie, welche keine historische, sondern fingirte Personen darstellt, legt schon in die Namen die Bezeichnung ihres Charakters. Z. B. ein treuer Sclave heißt Parmeno; ein galanter Jüngling Pamphilus, Charinus; eine verliebte Jungfrau Glycera, Glycerion, Philocomasion; ein Soldat Thraso oder Polemon; ein Parasit Gnatho, Artotrogus. Man lese überhaupt über dieses ganze Capitel Lessings Dramaturgie Nr. 89—95.

welche die Tragödien behandeln, fest zu halten; denn darnach zu streben, ist lächerlich, da auch das Bekannte weniger bekannt ist, aber doch Alle erfreut. Aus Diesem geht nun hervor, daß der Dichter, sofern die Dichtung in Darstellung besteht, und zwar in Darstellung von Handlungen, mehr Dichter von Mythen, als von Versen seyn müsse; und trifft es sich auch, daß er geschichtliche Gegenstände darstellt, so ist er nichts desto weniger Dichter. Denn einige geschichtliche Ereignisse können ohne Anstand von der Art seyn, wie sie wahrscheinlicher- und möglicherweise geschehen seyn können,; und in dieser Hinsicht sind sie einer poetischen Behandlung fähig. Unter den einfachen Mythen und Handlungen sind die episodischen die schlechtesten. Einen episodischen Mythus nenne ich, in welchem die Episoden weder mit Wahrscheinlichkeit, noch mit Nothwendigkeit auf einander folgen. Solche Tragödien werden von den schlechten Dichtern ihrer selbst, von den guten um der Schauspieler willen gedichtet. Denn indem sie Paradescenen dichten, und über Vermögen ausdehnen, werden sie oft zu einer verkehrten Anordnung des Folgenden gezwungen. Da aber die Darstellung sich nicht blos auf vollendete, sondern auch auf Furcht und Mitleid erregende Handlungen bezieht, dieser Charakter aber ihnen hauptsächlich dann zukommt, wenn sie wider Erwarten geschehen, und in noch höherem Grade, wenn sie durch einander bedingt sind *) .... Denn auf diese

*) Diese Stelle ist verdorben. Sie lautet in den Handschriften: ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα καὶ μᾶλλον, ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν, δι᾽ ἄλληλα. Wir haben sie in der Ue-

Art wird mehr Bewunderung erregt, als wenn sie sich von selbst und aus Zufall ereignen. Denn auch unter den zufälligen Begebenheiten scheinen diejenigen am bewunderns-würdigsten, welche gleichsam absichtlich geschehen zu seyn scheinen: z. B. die Bildsäule des Mitys *) in Argos erschlug Den, welcher dem Mitys Ursache seines Todes gewesen war, indem sie auf ihn fiel, während er sie beschaute. Denn solche Fälle scheinen sich nicht zufällig ereignet zu haben. Daher sind solche Mythen nothwendig schöner.

10. Einige der Mythen sind einfach, andere verwickelt. Denn die Handlungen, deren Darstellung die Mythen sind, sind ebenfalls von dieser Art. Einfach nenne ich die Handlung, welche, wie bestimmt wurde, in ununterbrochener Einheit sich zuträgt, so daß der Uebergang ohne Peripetie oder Erkennungsscene geschieht. Verwickelt aber nenne ich die, bei welcher der Uebergang mit einer Erkennungsscene, oder mit einer Peripetie, oder mit Beidem geschieht. Diese müssen aber aus der Zusammenstellung des Mythus selbst hervorgehen, so daß es sich aus dem Vorhergeschehenen ergibt, daß sie entweder nothwendiger- oder wahrscheinlicherweise geschehen. Denn es ist ein großer Unterschied, ob Dieses durch Dieses oder nach Diesem geschieht.

---

bersetzung nach der Verbesserung von Reiz und Hermann wiedergegeben; jedenfalls aber fehlt der Nachsatz, der dem Verfasser über den Parenthesen entfallen seyn kann.

*) Mitys, in den Auscult. Mirab. Nr. 156. Bitys geschrieben, kam in einem Aufstand um. Plut. de ser. numinis vind. c. 8.

11. Peripetie ist, wie gesagt, die Umwandlung der Handlung in das Gegentheil, und zwar, wie wir sagen, nach Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit; wie im Oedipus Derjenige, welcher kam, um den Oedipus zu erfreuen, und von der Furcht wegen seiner Mutter zu befreien, *) durch Offenbarung seiner wirklichen Abkunft das Gegentheil bewirkte. Und im Lynkeus, **) wo der Eine zum Tode

*) Oedipus war von seinem Vater Laios ausgesetzt, und in Corinth von dem König Polybos erzogen worden. Da ihm nun das delphische Orakel gesagt hatte, er werde seinen Vater tödten, und seine Mutter heirathen, so wollte er Dieß vermeiden, und zog nach Theben, wo er durch Ermordung des Laios und die Heirath der Jocaste König wurde. Sein Glück wurde noch gesteigert, als ihm die Corinthier nach Ableben des Polybos ihren Thron anboten. Aus Scheu, das Orakel zu erfüllen, will er nicht hingehen. Da sagt ihm der Bote, daß er nicht der wirkliche Sohn des Polybos sey, und führt ihn dadurch zu der Erkenntniß seiner eigentlichen Abkunft und seiner Verhältnisse. Soph. Oed. C. 924—1185.

**) Lynkeus war nach C. 18. eine Tragödie des Theodectes, eines Zeitgenossen des Aristoteles, der fünfzig Tragödien dichtete. Dem Lynkeus lag ohne Zweifel die Fabel der Danaiden zu Grunde. Die fünfzig Söhne des Aegyptus heiratheten die fünfzig Töchter des Danaus. Diese tödteten auf Anstiften ihres Vaters in der Hochzeitnacht ihre Männer, außer Einer, Hypermnestra, welche den Lynkeus verschonte. Danaus wollte nun auch den Lynkeus hinrichten lassen, und der Vollziehung der Todesstrafe beiwohnen, ward aber selbst getödtet, und Lynkeus gerettet. So viel läßt sich über den Inhalt des Stückes aus unserer Stelle abnehmen. Dunkel bleibt aber das C. 18. Gesagte.

geführt wird, und Danaus nachfolgt, um ihn zu tödten, ergab es sich aus dem Geschehenen, daß der Eine starb, der Andere gerettet wurde. Wiedererkennung aber ist, wie es auch der Name andeutet, der Uebergang vom Nichtkennen zum Kennen, entweder zur Freundschaft oder zur Feindschaft der zum Glück oder Unglück bestimmten Personen. Die schönste Wiedererkennung ist, wenn sie mit Peripetien verbunden ist, wie in dem Oedipus. Es gibt aber auch andere Wiedererkennungen. Denn, wie gesagt, bisweilen kommt es bei leblosen und zufälligen Dingen vor, und ob Einer Etwas gethan, oder nicht gethan hat, läßt sich erkennen. Doch die dem Mythus und der Handlung angemessenste ist die gesagte. Denn eine solche Wiedererkennung und Peripetie wird entweder Mitleid oder Furcht hervorbringen, und Handlungen der Art sind es ja, welche die Tragödie darstellt. Ferner wird auch Unglück und Glück bei solchen eintreffen. Da nun die Wiedererkennung Wiedererkennung bestimmter Personen ist, so gibt es solche, wo nur eine Person die andere erkennt, wenn es an den Tag kommt, wer die andere ist; bald müssen beide einander erkennen. Z. B. Iphigenia wurde von Orestes durch Uebersendung des Briefes erkannt; *) er aber brauchte für die Iphigenia andere Er-

*) Da bei Euripides Iph. Taur. 759—792. Iphigenia dem Orestes für den Fall des Schiffbruches den Inhalt des Briefes, den sie ihm nach Griechenland mitgibt, mündlich sagt, so paßt τῆς πέμψεως nicht recht; daher es Heinsius und Reiz ausgeworfen haben. Allein solche Genauigkeit ist

kennungsmittel. Dieß sind nun zwei Theile des Mythus, die Peripetie und die Wiedererkennung; der dritte ist das Pathos. Die Peripetie und die Wiedererkennung ist abgehandelt. Das Pathos besteht in einer vernichtenden oder schmerzhaften Handlung, z. B. Todesfälle auf offener Bühne, große Schmerzen und Verwundungen und dergleichen.

12. Die Theile *) der Tragödie, die man als innere Formen gebrauchen muß, haben wir vorhin angeführt. In Rücksicht auf den Umfang und ihre besondern Unterscheidungen sind es folgende: Eingang, Episode, Ausgang, Chorgesang. Dieser theilt sich in den Parodos und das Stasimon, welche allen Stücken gemeinschaftlich sind. Eigenthümlich sind die Reden von der Bühne und die *Κομμός*. Der Eingang ist der ganze Theil der Tragödie vor dem Auftritt des Chors. Episode ist der ganze Theil der Tragödie zwischen ganzen Chorgesängen. Ausgang ist der ganze

zu weit getrieben. Orestes gab sich der Iphigenia durch Erzählung verschiedener Einzelnheiten aus dem elterlichen Hause zu erkennen, ebend. 809—826.

*) Dieses kurze Capitel enthält die Keime zu so vielen literarischen Streitigkeiten, daß wir bei unserem Raume auf deren Erörterung nicht eingehen können. Wir verweisen daher auf die Commentatio de tragoediarum Graecarum membris, ex verbis Aristotelis de arte poët. cap. XII. recte constituendis. Scrips. F. A. F. Waldaestel. Herbst-Progr. der Neubrandenburger Schule 1837 und die beachtenswerthe Recension davon von C. G. Firnhaber in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1839. Nr. 85 ff. Ritter zerhaut den Knoten, indem er das ganze Capitel für unterschoben erklärt.

Theil der Tragödie, nach welchem kein Chorgesang mehr folgt. In dem Chorgesange ist Parodos der erste Auftritt des ganzen Chors. Stasimon ein Chorlied ohne Anapästen und Trochäen. *Κοινὸς* eine gemeinschaftliche Wehklage des Chors und der Bühne. Die Theile der Tragödie nun, die man als innere Formen gebrauchen muß, sind vorhin angegeben worden. In Rücksicht auf den Umfang und ihre besondern Unterscheidungen aber sind es diese.

13. Wornach man bei Zusammenstellung der Mythen zu streben, wovor man sich zu hüten habe, und woher der Stoff der Tragödie zu nehmen ist, haben wir im Folgenden zu sagen. Da nun die Zusammensetzung der schönsten Tragödie nicht einfach, sondern verwickelt seyn, und dazu Furcht und Mitleiden erregende Gegenstände darstellen muß (denn Das ist bei dieser Art von Darstellung eigenthümlich), so ist vorerst klar, daß weder biedere Männer, vom Glück in's Unglück versetzt, dargestellt werden dürfen (denn Dieß erregt weder Furcht noch Mitleid, sondern Abscheu); noch schlechte, vom Unglück in's Glück versetzt (denn Dieß ist das alleruntragischste, da es keines der nöthigen Erfordernisse hat: denn es erregt weder Theilnahme, noch Mitleid, noch Furcht); noch darf der vollendete Bösewicht vom Glück in's Unglück versetzt werden. Eine solche Zusammenstellung erregte zwar Theilnahme, aber weder Mitleid, noch Furcht; denn Jenes zeigt sich bei den unschuldigerweise Unglücklichen, Dieses bei dem unseres Gleichen [Mitleid *) bei dem

*) Diese Worte enthalten offenbar eine Inhaltsangabe, die sich ein Leser an den Rand setzte, und ein unverständiger Abschreiber in den Text aufnahm.

Unschuldigen, Furcht bei dem unseres Gleichen]. Ein solcher Fall wird daher weder Mitleid, noch Furcht erregen. Es bleibt also nur der Mittelweg zwischen diesen übrig; nämlich eine Person, die sich weder durch Tugend und Gerechtigkeit auszeichnet, noch wegen Laster und Schlechtigkeit in Unglück versetzt wird, sondern wegen eines Fehlers, und zwar eine solche, welche in großem Ruhm und Glück steht, wie Oedipus und Thyestes und die glänzenden Männer aus solchen Geschlechtern. Nothwendig also muß der wohl eingerichtete Mythus eher einfach, als, wie Einige sagen, doppelt seyn, und nicht vom Unglück zum Glück, sondern im Gegentheil vom Glück zum Unglück übergehen; nicht wegen Schlechtigkeit, sondern wegen eines großen Fehlers einer Person, die entweder so ist, wie sie beschrieben wurde, oder eher besser, als schlechter ist. Dieß beweist auch die Geschichte. Denn vordem nahmen die Dichter alle möglichen Mythen vor; jetzt aber werden die schönsten Tragödien über wenige Häuser gedichtet, wie Alkmäon, Oedipus, Orest, Meleager, Thyestes, Telephus und einige Andere, welche Arges litten oder thaten. Die in Rücksicht auf Kunst schönste Tragödie entsteht also aus dieser Zusammenstellung. Deßwegen fehlen auch Diejenigen, welche dem Euripides vorwerfen, daß er Dieß in seinen Tragödien thut, und viele derselben ein unglückliches Ende nehmen. Denn Dieß ist, wie gesagt worden ist, richtig. Der größte Beweis davon ist, daß auf der Bühne und bei der Aufführung solche Stücke, wenn sie gelingen, aufgeführt werden, am meisten tragischen Effekt hervorbringen, und Euripides erscheint, wenn er auch sonst seine Stücke nicht zum Besten einrichtet,

wenigstens als der tragischste der Dichter. Die zweite Zusammenstellung, welche von Einigen die erste genannt wird, ist die, welche eine doppelte Zusammenstellung hat, wie die Odyssee, wo sich das Loos der Guten und Schlechten am Ende in das Gegentheil verwandelt. Sie scheint die erste zu seyn, wegen der Schwäche des Theaterpublikums. Denn die Dichter richten sich gerne nach den Wünschen der Zuschauer. Dieß ist aber nicht das Vergnügen, das man von der Tragödie suchen soll, sondern mehr das der Comödie Eigenthümliche. Denn hier gehen Die, welche im Mythus die größten Feinde sind, wie Orestes und Aegisthus, am Ende als Freunde ab, und Keiner fällt durch die Hand des Andern.

14. Furcht und Mitleid kann durch die Aeußerlichkeiten erregt werden, aber auch durch die Zusammenstellung der Begebenheiten selbst, was den Vorzug verdient, und von den bessern Dichtern geschieht. Denn der Mythus muß auch, ohne daß man ihn sieht, so zusammengestellt seyn, daß Der, welcher den Hergang der Begebenheiten hört, ob des Geschehenen schaudert und Mitleid empfindet, wie es Einem gehen muß, wenn er den Mythus des Oedipus hört. Dieß durch Aeußerlichkeiten zu bewirken, ist unkünstlerisch, und macht Aufwand. Diejenigen aber, welche durch Aeußerlichkeiten nicht das Furchterregende, sondern nur das Wundervolle bezwecken, haben mit der Tragödie nichts zu schaffen; denn man muß von der Tragödie nicht jedes Vergnügen suchen, sondern nur das ihr Eigenthümliche. Da aber der Dichter das aus Furcht und Mitleid entspringende Vergnügen durch Darstellung bewirken soll, so ist offenbar, daß

er Dieß in die Begebenheiten legen muß. Wir wollen nun betrachten, welche Ereignisse furchtbar oder bemitleidenswerth sind. Nothwendig müssen solche Handlungen von Personen geschehen, die entweder unter einander Freund oder Feind, oder keines von beiden sind. Wenn aber ein Feind den andern tödtet, so liegt weder im wirklichen Vollbringen, noch im Vorhaben der That etwas Mitleid Erregendes, außer Dem, was aus dem Leiden selbst entspringt. Ebenso ist es bei Denen, welche weder Freund, noch Feind sind. Fallen aber diese Beiden unter Freunden vor, z. B. wenn ein Bruder den andern, oder ein Sohn den Vater, oder eine Mutter den Sohn, oder ein Sohn die Mutter tödtet oder tödten will, oder sonst etwas der Art thut — solche Gegenstände muß man suchen.

Die überlieferten Mythen lassen sich nicht abändern, z. B. daß Clytämnestra von Orest, Eriphyle von Alcmäon ermordet wurde; aber man muß selbst erfinden und die überlieferten gut benützen. Was wir unter „gut" verstehen, wollen wir deutlicher angeben. Die Handlung kann nemlich nach der Darstellungsart der alten Dichter mit Wissen und Kunde geschehen, wie Euripides die Medea ihre Kinder mordend dichtete. Die Handlung kann aber auch so geschehen, daß die Personen das Schreckliche, das sie vollbringen, nicht wissen, und nachher das Freundschaftsverhältniß erkennen, wie der Oedipus des Sophocles. Hier nun liegt die Handlung außerhalb des Drama's; in der Tragödie selbst aber, wie der Alcmäon des Astydamas oder der Telegonus in dem verwundeten Odysseus. *) Noch ist ein dritter Fall,

*) Nach Athen. XIII. p. 562. F. schrieb Chäremon einen

daß Der, welcher im Begriff ist, aus Unwissenheit eine greuelvolle That zu vollbringen, es erkennt, noch ehe er sie vollbringt. Außer diesem ist kein Fall möglich: entweder muß man handeln, oder nicht, wissend oder unwissend. Darunter ist das Schlimmste, wenn Einer im Begriff ist, eine That wissentlich zu vollbringen, und sie nicht vollbringt; denn Dieß erregt Abscheu, und ist untragisch, denn es ist ohne Pathos: daher *) kommt Dieß auch bei keinem Dichter vor, außer selten, wie in der Antigone bei'm Creon und

verwundeten Odysseus. Telegonus war der Sohn des Odysseus, den er mit der Circe erzeugt hatte. Die Mutter schickte ihn aus, den Vater zu suchen. Ein Sturm verschlug ihn nach Ithaca, wo er mit den Einwohnern in Streit gerieth, und ohne Wissen seinen Vater Odysseus mit einem Pfeil, der mit der Gräte eines Seefisches besteckt war, verwundete. Hygin. Fab. 127.

*) Die Worte διόπερ οὐδεὶς — ὁ Αἵμων erklärt Gruppe (Ariadne S. 556) für unterschoben, und ihm folgen E. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. II. S. 155 und Ritter. Der Tadel gegen Sophocles sey ungerecht, indem Sophocles seinen guten Grund gehabt, warum er den Creon nicht durch Hämon ermorden ließ, sondern ihn dazu aufsparte, die Vernichtung seines ganzen Hauses zu sehen. Aber wenn man den Aristoteles nicht für infallibel erklärt, so kann man wohl zugeben, daß er das wahre Motiv dieser Scene bei Sophocles Antig. 1116—1219 unrichtig aufgefaßt habe, wie es wohl auch mit dem Menelaus in dem Orestes des Euripides, der C. 15. getadelt wird, der Fall ist. Der schlechte Charakter, den ihm Euripides leiht, hat seinen Grund in dem bei dem Athenischen Publikum populären Haß gegen die Spartaner, den der Dichter auch in der Andromache und in andern Stücken an den Tag legt.

Hämon. Minder schlimm ist es, wenn die Handlung wirklich vollbracht wird, und dabei ist es schöner, wenn sie ohne Wissen geschieht, und die Erkennung erst nachfolgt. Denn Dieß erregt keinen Abscheu, und die Erkennung hat etwas Erschütterndes. Das Vorzüglichste aber ist das Letztere, ich meine, wie wenn im Ereshontes Merope *) im Begriff ist, ihren Sohn zu tödten, ihn aber nicht tödtet, sondern erkennt; und in der Iphigenia die Schwester den Bruder; und in der Helle **) der Sohn die Mutter, in dem Augenblick, wo er sie ausliefern will, erkennt. Deßwegen wählen die Tragödien, wie längst gesagt wurde, ihre Gegenstände nicht aus vielen Geschlechtern. Denn da die Dichter nach Stoff suchten, wurden sie nicht durch Kunst, sondern durch Zufall darauf hingewiesen, Dieß in den Mythen zu bezwecken.

*) Ueber den Ereshontes des Euripides s. Lessing Dramaturgie Nr. 37 und 40.

**) Die Handschriften haben einstimmig: ἐν τῇ Ἕλλῃ. Helle, Tochter des Athamas, hatte mit Poseidon den Giganten Almops gezeugt (Steph. Byz. s. v. Ἀλμωπία). Allein von einer Tragödie dieses Titels ist sonst nichts bekannt; daher dachte Valckenaer Diatr. in Eurip. Fragm. p. 59 sq. an die Antiope des Euripides, und vermuthet, die Worte ἐν τῇ Ἀντιόπῃ seyen durch Verschmelzung geschrieben worden ENTHIEΠH, und daraus der Name Helle entstanden. Mit diesem Mythus ließe sich die angedeutete Situation allerdings besser vereinigen, als mit dem der Helle. Daß der Name des Sophocles nicht genannt ist, darf eben so wenig befremden, als C. 11., wo der Oedipus Tyrannus des Sophocles, der Lynceus des Theodectes und die Iphigenia Taur. des Euripides ohne Namen der Dichter angeführt werden.

Daher sind sie genöthigt, an diese Häuser zu kommen, denen solche Leiden widerfahren sind. Ueber *) die Zusammenstellung der Begebenheiten nun, und über die Beschaffenheit der Mythen, ist hinlänglich gesprochen.

15. Bei den Charakteren hat man auf vier Punkte zu sehen: der eine und erste ist, daß sie gut seyen. Charakter aber ist vorhanden, wenn, wie gesagt wurde, die Rede oder die Handlung eine Gesinnung offenbart. Ein schlechter, wenn sie schlecht, ein guter, wenn sie gut ist. Er findet sich bei jeder Gattung: denn auch das Weib und der Sclave ist gut, wiewohl das Eine von diesen minder gut, das Andere im Allgemeinen schlecht ist. Der zweite Punkt ist das Angemessene. Denn der Charakter kann männlich seyn; aber es ist einem Weibe nicht angemessen, männlich oder furchtbar zu seyn. Der dritte Punkt ist, daß er wohl getroffen sey. Denn Dieß ist, wie gesagt, etwas Anderes, als den Charakter gut und angemessen zu dichten. Der vierte Punkt ist die Consequenz. Denn wenn Einer auch inconsequent ist, so muß doch Der, welcher einen solchen Charakter darstellt, ihn als consequent in der Inconsequenz darstellen.

*) Dieser Paragraph nebst dem ganzen folgenden Capitel steht hier offenbar am falschen Ort; denn die Behandlung des Mythus wird durch den Abschnitt über die ἤθη auf eine verwirrende Weise unterbrochen. Alles kommt aber in die rechte Ordnung, wenn wir mit Spengel a. a. O. S. 247 annehmen, daß das Blatt, auf dem Dieses enthalten war, aus seiner ursprünglichen, zwischen C. 18. und 19. befindlichen Ordnung verrückt, und durch irgend einen Zufall hier eingeschoben wurde.

Ein Beispiel von schlechtem Charakter ohne Nothwendigkeit ist Menelaus in dem Orestes; von dem Unschicklichen und Unpassenden die Wehklage des Odysseus in der Scylla,*) und die Rede der Melanippe;**) von der Inconsequenz die Iphigenia in Aulis: denn die Flehende ist eine ganz andere, als die spätere. Man muß aber in den Charakteren ebenso, wie in der Zusammenstellung der Begebenheiten immer entweder das Nothwendige, oder das Wahrscheinliche suchen, so daß eine bestimmte Person entweder nothwendiger- oder wahrscheinlicherweise auf eine bestimmte Weise spricht, oder handelt, und eine Begebenheit auf die andere mit Nothwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit folgt. Es ist nun offenbar, daß auch die Lösung der Mythen aus dem Mythus selbst sich ergeben muß, und nicht, wie in der Medea,***)

*) Da die Scylla unter zwei Euripideischen Stücken steht, so gehört sie ohne Zweifel auch ihm zu, und zwar war sie ein Satyrspiel. Sie wird auch C. 27, 3. erwähnt.

**) Die Melanippe war eine Tragödie des Euripides. Melanippe setzte ihre beiden Knaben, die sie als Jungfrau von Neptun geboren hatte, Böotus und Aeolus, im Stalle aus, und bewies ihrem Vater, der sie tödten wollte, daß sie zwar von den Kühen geboren, aber darum doch keine Mißgeburten seyen. Wegen dieser Sophisterei hieß das Stück Melanippe ἡ σοφή. Gregor. Corinth. ad Hermog. (Rhet. Gr. T. VII. p. 1313).

***) Das schlagendste Beispiel für den oben C. 13. gemachten Vorwurf, daß Euripides die Anordnung seiner Stücke nicht gut mache, ist die Medea, wo die Verwicklung des Knotens so angelegt ist, daß er keine andere Lösung zu finden wußte, als die Medea auf einem Schlangenwagen (d. i. mittelst einer Maschine) zu entrücken. V. 1320.

durch die Maschine, und wie in der Ilias die Abfahrt. *) Die Maschine muß man zu Dem gebrauchen, was außerhalb des Drama's vorgeht, oder was vorher geschehen ist, was ein Mensch nicht wissen kann, oder was nachher geschieht, und einer Vorhersagung und Ankündigung bedarf: denn den Göttern gestehen wir zu, daß sie Alles sehen. Etwas Undenkbares darf in den Begebenheiten nicht seyn: findet sich etwas der Art, so ist es außerhalb der Tragödie, wie in dem Oedipus **) des Sophocles. Da aber die Tragödie Darstellung der Besseren ist, so müssen wir die guten Maler

*) Unter dieser Ilias versteht Gräfenhan eine Tragödie, weil Aristoteles den Homer sonst nie tadle, und meint, Agathon habe vielleicht eine Tragödie mit dem Titel Ilias gedichtet (S. 116). Welker (Rhein. Mus. Bd. 5. S. 492), der ihm beitritt, vermuthet, es sey der Philoctet des Aeschylus, welcher auch Ἰλίου πέρσις geheißen habe, gemeint. Allein wie sollte Aristoteles hiefür den Namen Ἰλιάς gesetzt haben, bei dem kein Leser an etwas Anderes, als an das Epos denken konnte? Ganz passend denkt Lombardus an Il. 2, 155 ff., wo Agamemnon, um die Gesinnung des Heeres zu erforschen, den Vorschlag zur Rückkehr macht, welcher mit allgemeiner Wärme aufgenommen wurde. Auf der Juno Geheiß erscheint nun Minerva dem Odysseus, und befiehlt ihm, die beschlossene Abfahrt rückgängig zu machen. Wenn nun gleich solche Göttererscheinungen im Epos erlaubt und sehr gewöhnlich sind, so kann der Critiker immerhin einwenden, an dieser Stelle hätten Odysseus und die übrigen Führer auch ohne göttliche Anregung so viel Muth haben sollen.

**) Es ist undenkbar, daß Oedipus so viele Jahre gar nicht erfahren haben solle, wann und wo Laios umgekommen sey. Soph. Oed. R. 112.

nachahmen. Denn indem Diese die eigenthümliche Gestalt abbilden, machen sie sie zwar ähnlich, aber doch schöner. So muß auch der Dichter, wenn er zornige, gleichgültige und andere derartige Charaktere darstellt, ihnen eine edle Seite abgewinnen, *) wie es Agathon und Homer bei Achilles gethan haben. Diese Punkte, und außerdem die mit der Dichtkunst nothwendig in Verbindung stehenden Gefühle sind zu berücksichtigen; denn auch bei diesen sind oft Fehler möglich. Darüber aber ist in den herausgegebenen Büchern zur Genüge gesprochen worden.

16. Was Erkennung ist, wurde schon früher gesagt. Arten der Erkennung sind zuerst die unkünstlerischste, welche

---

*) Diese Stelle wird in den von der Aldina abhängigen Ausgaben so gelesen: *τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν, ἐπιεικείας ποιεῖν παράδειγμα ἢ σκληρότητος δεῖ, οἷον.* Heinsius, dem neuerlich auch Abeken (de *μιμήσεως* apud Platonem et Aristotelem ratione p. 47) beigetreten ist, glaubt, daß nach *παράδειγμα* zu suppliren sey *μᾶλλον*. Dieß würde einen guten Sinn geben; allein die Lesart der besten Handschriften: *τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν τοιούτους ὄντας ἐπιεικεῖς ποιεῖν παράδειγμα σκληρότητος* scheint denselben Sinn auf einem andern Wege darzubieten. Wir glauben, daß Ritter hier richtig gesehen hat, wenn er die Worte: *τοιούτους ὄντας* als ein Glossem zu *τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν*, und *παράδειγμα σκληρότητος* als Randnote, welche ein Leser aus Veranlassung der Anführung Achills machte, in Klammern einschließt. — Homer stellt den Achilles in dem letzten Theil der Ilias versöhnlich und mild dar; ebenso muß er, unserer Stelle zufolge, in dem von Athenäus X. p. 454. D. erwähnten Telephus des Agathon gehalten gewesen seyn.

die Meisten aus Mangel an Gewandtheit anwenden, die durch Zeichen. Darunter sind einige angeboren, wie die Lanze, welche die Erdgebornen tragen, *) oder die Sterne, wie sie im Thyest **) des Karcinus vorkommen; Andere erworben, und zwar theils an dem Körper, wie Narben, theils außerhalb, Halsbänder, und wie in der Tyro ***) durch den Kahn. Auch diese lassen sich mehr oder minder gut anwenden. Z. B. Odysseus wurde an der Narbe auf

*) Hermann spricht die richtige Vermuthung aus, daß Dieß Worte eines Tragikers seyen. Nicht nur die Stellung des Verbum vor dem Nomen weist darauf hin, sondern auch der Name *Γηγενεῖς* (statt *Σπαρτοὶ*) für die aus den Drachenzähnen entsprossenen Thebaner. Nach der Sage trugen sie eine Lanze am Körper. Plut. de sera Num. vind. p. 563. A. Dion. Chrysost. Orat. IV. p. 62. Julian. Or. II. p. 81. C.

**) Thyestes gehörte zu dem Geschlecht der Pelopiden, welche sämmtlich ein glänzendes Mahl aus Elfenbein auf den Schultern hatten, zur Erinnerung an die elfenbeinerne Schulter, welche einst die Götter dem Pelops gaben. Themist. Or. VI. p. 92. Dind. Julian. a. a. O. Diese glänzende Stelle nun scheint Karcinus *ἀστὴρ* genannt zu haben. Bei dem Accusativus *οἵους* ist *ἐποίησε* zu subintelligiren.

***) Tyro war ein Stück des Sophocles. Tyro, Tochter des Salmoneus und der Alcidice, liebte den Fluß Enipeus; daher nahm Neptun dessen Gestalt an, und zeugte mit ihr zwei Söhne, Pelias und Neleus. Tyro setzte die Kinder in einem Kahn aus (oder, wie Ritter meint, sie hängte ihnen ein Erkennungszeichen in Form eines Kahnes an den Hals). Ein Pferdehirt fand sie, und zog sie auf, und als sie erwachsen waren, erkannten sie ihre Mutter wieder. Apollod. I, 9, 8.

eine andere Art von der Amme, auf eine andere von den Schweinhirten erkannt. Denn diejenigen, welche zur Beglaubigung dienen, und alle dieser Art, sind weniger künstlerisch; die aber, welche mit einer Peripetie verbunden sind, wie in den Niptren,*) sind besser. Von der zweiten Art sind die, welche vom Dichter gedichtet sind; weßwegen sie unkünstlerisch sind, wie Orestes in der Iphigenia als Orestes erkannt wird.**) Sie wurde durch den Brief erkannt; er selbst aber spricht, was***) der Dichter, nicht, was der My-

*) *Νίπτρα* heißt der neunzehnte Gesang der Odyssee, von dem Fußbade, wobei die Amme Euryclea den Odysseus an seiner Narbe erkannte. Diese Erkennung zieht Aristoteles derjenigen Od. 21, 219 vor, wo er die Narbe den Hirten zeigt, um sie zu überzeugen, daß er es wirklich sey.

**) Die Handschriften haben: *ἀνεγνώρισεν, ὅτι Ὀρέστης*, was die alten Ausgaben so ergänzen: *ἀνεγνώρισε τὴν ἀδελφὴν, ἀναγνωρισθεὶς ὑπ' ἐκείνης, ὅτι Ὀρέστης*. Allein Das ist nicht einmal richtig, da ja Orestes die Iphigenia zuerst erkannte, und erst dann sich zu erkennen gab. Ritter, welcher das ganze Capitel für das Werk des Interpolators hält, erklärt die Lesart der Handschriften so: manifestum fecit (sc. *τῇ Ἰφιγενείᾳ*), se esse Orestem. Allein da auch der supponirte Interpolator nie so barbarisch schreibt, so ist wohl *ἀνεγνωρίσθη* zu schreiben.

***) Wir übersetzen nach der von Ritter hergestellten Lesart der Handschriften: *ἐκεῖνος δὲ αὐτὸς λέγει ἃ βούλεται ὁ ποιητὴς, ἀλλ' οὐχ ὁ μῦθος*. Aldus hat: *ἐκεῖνος δὲ ταῦτα οὖν αὐτὸς*. Victorius supplirt aus einer Handschrift: *ἐκεῖνος δὲ διὰ σημείων ταῦτα οὖν αὐτός*. Wäre nun die Erzählung von den Geweben, welche Iphigenia zu Hause gemacht, und von Geräthen, die sich im Elternhaus befinden, auch eine *ἀναγνώρισις διὰ σημείων*, so gehörte dieses Beispiel zu der ersten Classe, nicht zu der zweiten. Der Dich-

thus will: deßwegen ist er nahe an dem erwähnten Fehler; denn er hätte Einiges auch mitbringen können, und in dem Tereus *) des Sophocles, die Stimme des Weberschiffes. Die dritte Art ist durch die Erinnerung, wenn sich bei einem Anblick eine Empfindung regt, wie in den Cyprien **) des Dikäogenes: denn als er das Bild sah, weinte er. Und in dem Apolog des Alcinous; ***) denn als er den Citherspieler hörte, und sich erinnerte, so weinte er; und so wurden Beide †) erkannt. Die vierte Art ist durch den Schluß, wie in den Choëphoren, daß ein ähnlicher gekommen: ähnlich ist aber Niemand als Orestes; Dieser also ist gekommen.

---

ter war aber mehr daran, die Erkennung des Orestes auch durch sichtbare Zeichen, die er zu seiner Beglaubigung aufgewiesen, zu bewerkstelligen; denn er hätte ja einige der erwähnten Stücke mitbringen können.

*) Tereus, König von Thracien, schändete seine Schwägerin Philomele, und schnitt ihr die Zunge ab, damit sie die Gewaltthat nicht erzählen könne. Nun stickte sie ihre Geschichte in ein Tuch, welches sie ihrer Schwester Prokne, des Tereus Gattin, in die Hände spielte. Diese Kundmachung mittelst der Stickerei ist wohl unter der κερκίδος φωνή zu verstehen.

**) Gräfenhan hält diese Cypria für eine Tragödie, da Dikäogenes sonst nur als Tragiker genannt werde; allein der Name paßt so wenig, als C. 15. Ἰλιάς, für eine Tragödie.

***) Ἀλκίνου ἀπόλογος heißt der ganze Abschnitt Od. VII–XI., wo Odysseus dem Alcinous seine Schicksale erzählt.

†) Beide, nemlich Odysseus und der Ungenannte in dem Gedicht des Dikäogenes. Buhle bezieht es auf Odysseus und seine Gefährten; allein Diese waren ja im Meere umgekommen.

So ist die des Sophisten Polyidus *) mit der Iphigenia. Denn natürlich mußte Orestes schließen, daß seine Schwester geopfert worden sey, und folglich auch er geopfert werden müsse. Ferner die in dem Tydeus des Theodectes, **) daß er, nachdem er gekommen, um seinen Sohn zu finden, selbst umkommt. Und in den Phiniden. Denn als sie den Ort erblickten, schloßen sie auf das Schicksal, daß es über sie verhängt sey, hier zu sterben; denn sie waren daselbst ausgesetzt worden. Es gibt aber auch eine zusammengesetzte Erkennung durch einen Trugschluß der Zuschauer, wie bei'm Odysseus als falschem Boten. Denn er sagte, er werde den Boten erkennen, den er nicht gesehen hatte. Der Andere aber machte in der Meinung, Odysseus werde

---

*) Polyidus wird von Diod. Sic. XIV, 46. als berühmter Dithyrambendichter um Ol. 93, 3. genannt. Er hatte auch Kenntnisse in der Malerei und Musik, und vielleicht hatte er von dieser Vielseitigkeit seiner Bildung den Namen Sophist.

**) Ueber den Tydeus des Theodectes ist sonst nichts bekannt; ebenso wenig über die Phiniden (Söhne des Phineus, welche auf Anstiften ihrer Stiefmutter von dem Vater auf's grausamste geblendet wurden). Wenn die Lesart richtig ist, so ist wohl nicht an den von Suidas erwähnten Dithyramb des Timotheus, Φινεῖδαι, zu denken, sondern an eine Tragödie. Denn daß eine solche existirte, sieht man aus den Phinidä des Attius, welche von Nonius Marcellus öfters erwähnt werden. Das Folgende ἰδοῦσαι — αὐταῖς aber macht es sehr wahrscheinlich, daß ein anderes, und zwar weibliches, Nomen zu setzen sey. Aldus hat ταῖς Φινίσιν. Cod. Ven.: ταῖς φοινίδες; daher entstand die Lesart: ταῖς φοινίσιν.

ihn daran erkennen, einen Fehlschluß. Die allerbeste Wiedererkennung ist die durch die Begebenheiten selbst, wenn die Ueberraschung durch wahrscheinliche Fälle bewirkt wird, wie in dem Oedipus des Sophokles, und in der Iphigenia. Denn es ist wahrscheinlich, daß sie den Brief übergeben will. Solche allein sind ohne die erdichteten Zeichen und Angehänge. Die zwei besten sind die, welche durch Schluß geschehen.

17. Die Mythen muß man so zusammenstellen und durch die Rede bearbeiten, daß man sie so viel als möglich vor Augen stellt. Denn indem man so am klarsten sieht, als wäre man bei den Begebenheiten selbst, so findet man das Schickliche, und das Gegentheil kann am wenigsten verborgen bleiben. Ein Beweis davon ist Das, was man an Karcinus aussetzte; sein Amphiaraus war nemlich aus dem Tempel zurückgekommen, was dem Zuschauer, der Das nicht sah, verborgen blieb; daher fiel er auf der Bühne durch, weil die Zuschauer darüber unzufrieden waren. So viel es möglich ist, muß man auch die Bewegungen zu Hülfe nehmen. Denn die, welche in der Leidenschaft sind, sind von Natur selbst *) am natürlichsten; daher drückt der, in dessen

*) Wir folgen der Emendation von Twining, welche Hermann, Gräfenhan und Ed. Müller in der Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten Bd. II. S. 365 aufnehmen, und lesen: ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς φύσεως, wie es C. 4, 19. heißt: λέξεως δὲ γενομένης αὐτὴ ἡ φύσις τὸ οἰκεῖον μέτρον εὗρε. Die Handschriften haben: ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως, was Bekker und Ritter gegen den Sinn wieder in den Text gesetzt haben,

Innerem es wirklich stürmt, stürmische Gemüthsbewegungen, der Zürnende den Affect des Zorns am wahrsten aus. Die Dichtkunst erfordert daher glückliches Talent oder Raserei; denn die ersten schmiegen sich leicht an verschiedene Formen an, die andern sind in ecstatischer Aufregung. *) Den gegebenen Stoff muß man auch mit eigener Selbstthätigkeit im Allgemeinen auseinandersetzen, und dann Episoden und Erweiterungen anbringen. Ich meine, das Allgemeine lasse sich so anschauen, z. B. in der Iphigenia: ein Mädchen sollte geopfert werden, verschwand aber auf eine den Opfernden unsichtbare Weise, wurde in ein anderes Land versetzt, in welchem es Sitte war, vor der Göttin die Fremdlinge zu opfern, und so bekam sie dieses Priesterthum. Einige Zeit nachher traf sich's, daß der Bruder der Priesterin kam (aus **) welcher Ursache? weil die Gottheit einen Ausspruch

*) Die meisten Handschriften haben: ἐξεταστικοί, was Ritter vertheidigt. Die μανικοὶ seyen εὔπλαστοι, h. e. facile quemcumque animi habitum ipsi induere, ideoque verbis exprimere possunt. Die εὐφυεῖς haben Hang zur Untersuchung, welche Reden und Handlungen für jede Gemüthsstimmung passen. Allein die natürliche Construction schon weist darauf hin, daß die εὐφυεῖς die εὔπλαστοι seyen. Sodann aber kann man von den μανικοὶ nicht sagen, daß sie sich leicht in jede Gemüthsstimmung versetzen können. Im Gegentheil ist der Sinn, daß sie sich nur so zu geben brauchen, wie sie wirklich sind (ἐκστατικοί), um treffend gezeichnete Leidenschaften zu liefern; während das glückliche Talent dasselbe Ziel durch Studium erreicht. Lesenswerth ist die Beleuchtung dieser Stelle bei C. Müller a. a. O. Bd. II. S. 66 ff.

**) Ἐλθεῖν nach συνέβη ist interpolirt von Einem, dem das

that, liegt ausserhalb des Allgemeinen. Und zu welchem Zwecke? liegt ausserhalb des Mythus). Nachdem er gekommen und ergriffen worden war, erkannte er, eben als er geopfert werden sollte, seine Schwester, sey es nach der Dichtung des Euripides, oder des Polyidos, wo er der Wahrscheinlichkeit gemäß sagte, daß nicht nur die Schwester, sondern auch er geopfert werden müsse; und dann folgt die Rettung. Nach Diesem kann man die Namen geben und die Episoden anbringen. Man muß aber darauf sehen, daß die Episoden angemessen seyen, z. B. im Orestes der Wahnsinn, durch den er ergriffen wurde, und die Rettung durch die Sühnung. In den Dramen sind die Episoden kurz; die Epopöe aber wird dadurch verlängert. Denn der Inhalt der Odyssee ist kurz: ein Mann ist viele Jahre entfernt, von Poseidon festgehalten, und ohne Gefährten, während es mit seinen häuslichen Umständen so steht, daß sein Gut von den Freiern verzehrt wird, und sein Sohn Nachstellungen ausgesetzt ist; endlich kommt er nach überstandenem Sturme

folgende ἐλθεῖν zu entfernt schien. Das Folgende schreibt Ritter so: [τὸ δὲ ὅτι ἀνεῖλεν ὁ θεὸς, διὰ τίν' αἰτίαν; ἔξω τοῦ καθόλου] ἐλθεῖν ἐκεῖ [καὶ ἐφ' ὅ τι δὲ ἔξω τοῦ μύθου], und erklärt die eingeschlossenen Worte für ein Werk des Interpolators, der sich in seiner Thorheit besonders darin zeige, daß der Zweck der Reise (ἐφ' ο τι) ausserhalb des Mythus sey, der doch innerhalb desselben liegen müsse. Allerdings ist der Zweck, das Bild der Göttin zu entführen, in der Iphig. Taur. 75 ff. klar ausgesprochen. Darum möchten wir aber nur diese Worte, und im Vorhergehenden die Worte διὰ τίν' αἰτίαν für interpolirt halten.

zurück, erkennt Einige, macht sich an sie, und geht selbst siegreich aus dem Kampfe hervor, vernichtet aber seine Feinde. Dieß ist der eigentliche Inhalt, das Andere sind Episoden.

18. Die ganze Tragödie besteht aus Verknüpfung und Lösung. Die ausserhalb des Stückes liegenden, und oft einige der innerern Theile, machen die Verknüpfung aus; das Uebrige ist die Lösung. Verknüpfung nenne ich Alles von Anfang an, bis auf den Theil, welcher der letzte ist, von dem aus der Uebergang zu Unglück oder Glück geschieht. Lösung ist Das, was vom Anfang des Uebergangs bis zum Ende geschieht; z. B. in dem Lynceus des Theodectes ist die Verknüpfung Das, was vorher geschehen ist, und die Wegnahme des Kindes. Lösung aber ist Das, was von der Anklage wegen des Mordes an bis zu dem Ende geschieht. Es gibt aber vier Arten der Tragödie; denn soviel wurden auch Theile von ihr genannt. Die erste ist verwickelt, deren Ganzes in Peripetie und Erkennung besteht. Die zweite ist pathetisch, z. B. Stücke, wie Ajas und Ixion. Die dritte ist charakteristisch, wie die Phthiotiden und der Peleus. Die vierte ist gleichmäßig, wie die Phorkiden und Prometheus, und die Geschichten im Hades. Hauptaufgabe ist, daß man Alles zu vereinigen sucht, wo nicht das Wichtigste und Meiste, besonders da man heut zu Tage die Dichter so gerne tadelt, und verlangt, daß einer alle die Dichter, welche sich in jedem einzelnen Theil ausgezeichnet haben, Jeden in dem Theil, in welchem er besonders stark ist, übertreffen solle. Man kann aber auch eine sonst verschiedene Tragödie gleichartig nennen, ohne daß der Mythus der gleiche ist, wenn die Verwicklung und Lösung die gleiche ist. Bei Vielen

ist die Verwicklung gut, aber die Lösung schlecht: Beides aber muß gleich gediegen seyn. Man muß aber an Das denken, was oft schon gesagt wurde, und die Tragödie nicht nach Art des Epos einrichten. Episch nenne ich Das, was viele Mythen befaßt, z. B. wenn einer den ganzen Mythus der Ilias dramatisch bearbeiten wollte; denn dort erhalten die Theile wegen der Länge ihre gebührende Größe, in den Dramen aber bleibt der Erfolg weit hinter der Erwartung zurück. Ein Beweis ist Das, daß Diejenigen, welche die Zerstörung Iliums ganz und nicht stückweise, wie Euripides oder Aeschylus, *) bearbeitet haben, entweder durchfallen,

*) Die Handschriften haben einstimmig: *καὶ μὴ κατὰ μέρος, ὥσπερ Εὐριπίδης Νιόβην, καὶ μὴ ὥσπερ Αἰσχύλος*. Die Schwierigkeit, daß man von einer Niobe des Euripides sonst Nichts weiß, fühlte schon Aldus, der *Νιόβην ἢ Μήδειαν* schrieb. Georg Valla, dem es nicht entging, daß Niobe überhaupt gar keine Beziehung auf den Troischen Sagenkreis hat, übersetzte: Hecubam; daher Tyrwhitt schrieb: *ὥσπερ Εὐριπίδης Ἑκάβην, ἢ ὥσπερ Αἰσχύλος*, dem Hermann in seiner Ausgabe folgte. Später aber, in der Dissertation de Aeschyli Niobe (Opusc. III. p. 38) und de Aeschyli Pychostasia (Opusc. VII. p. 358) schreibt Hermann: *Σοφοκλῆς* statt *Εὐριπίδης*, und nimmt an, daß der Vergleichungspunkt nicht in der *Ἰλίου πέρσις*, sondern nur in dem ganzen und theilweisen Bearbeiten eines Stoffes liege. Vergl. noch Denselben in der Zeitschrift für die Alterth. Wiss. 1839. Nr. 39. Allein der natürliche Gedankengang erfordert, daß Beispiele von Bearbeitung der *Ἰλίου πέρσις* beigebracht werden. In dieser Hinsicht empfiehlt sich das Verfahren von Reiz, der *Νιόβην* auswirft, und schreibt: *ὥσπερ Εὐριπίδης, ἢ ὥσπερ Αἰσχύλος*. Irgend ein Leser konnte zu *Αἰσχύλος* die

oder bei der Aufführung wenig Glück machen. Dieß war auch der einzige Grund, weßwegen Agathon durchfiel. In den Peripetien aber und in den einfachen Begebenheiten erreichten sie, was sie wünschen, auf wunderbare Weise; denn Dieß ist tragisch und angenehm. Dieß ist der Fall, wenn ein zwar kluger, aber bösartiger Mensch getäuscht wird, wie Sisyphus, und ein zwar tapferer, aber ungerechter besiegt wird. Dieß ist wahrscheinlich, wie Agathon sagt: denn es ist wahrscheinlich, daß Vieles auch gegen die Wahrscheinlichkeit geschehe. Den Chor muß man wie einen der Schauspieler und als einen Theil des Ganzen betrachten, und mit in die Handlung ziehen, nicht wie bei Euripides, sondern wie bei Sophocles. Bei den übrigen passen die Zwischengesänge eben so gut zum Mythus, als zu einer andern Tragödie. Daher singen sie eingeschobene Gesänge, was zuerst Agathon angefangen hat. Und was ist wohl für ein Unterschied, ob man eingeschobene Gesänge singt, oder eine Rede aus einem Stück einem Andern anpaßt, oder eine ganze Episode?

19. Ueber das Andere ist bereits gesprochen worden, und es ist noch übrig, über den Ausdruck oder den Gedanken

---

Glosse Νιόβην gemacht haben, welche ein späterer Abschreiber am unrechten Ort in den Text einschob. Es bedarf aber kaum einer Bemerkung, daß in allen diesen Verbesserungen so viel Willkür herrscht, daß eine besonnene Critik auf keine derselben ein sicheres Resultat gründen kann. Ritter erklärt die Stelle für eine Interpolation; allein es ist eben so schwierig, zu erklären, wie ein Interpolator auf solche Combinationen verfallen konnte.

zu sprechen. Was nun den Gedanken betrifft, so verweise ich Dieß in die Bücher über die Rhetorik; denn Dieß gehört mehr in jene Wissenschaft. Zum Gedanken gehört Das, was von der Rede bewirkt werden soll. Theile desselben sind: das Beweisen, das Auflösen und das Bewirken der Leidenschaften, z. B. des Mitleids oder der Furcht, oder des Zorns, und was der Art ist; ferner vergrößern und verkleinern. Offenbar muß man auch bei den Handlungen seinen Stoff von denselben Arten hernehmen, wenn man Mitleiderregendes, oder Furchtbares, oder Großes, oder Wahrscheinliches bewirken soll. Der Unterschied ist nur der, daß sich das Eine auch ohne äußere Darstellung zeigen muß; Das aber, was in der Rede liegt, von dem Sprechenden bewirkt wird, und durch die Rede geschieht. Denn worin bestände die Aufgabe des Redenden, wenn die Sache an und für sich schon angenehm schiene, und nicht erst durch die Rede würde? Was aber die Rede betrifft, so gibt es Einen Theil, der zu beachten ist, die Wendungen der Rede, deren Kenntniß Sache der Schauspielerkunst ist, und Derer, welche eine ähnliche Art des Vortrags haben, z. B. was Gebot ist, was Bitte, Erzählung, Drohung, Frage, Antwort und dergleichen. Denn aus der Kenntniß oder Unkenntniß davon erwächst der Dichtkunst kein bedeutender Tadel. Denn wie wollte man einen Fehler in Dem erkennen, was Protagoras *) tadelt, daß der Dichter, indem er zu bitten glaubt, einen Befehl ausspricht:

---

*) Protagoras und Hippias aus Elis fingen eine gelehrte Interpretation der Dichter an. Nach unserer Stelle nahm

Sing' o Göttin, den Zorn:

denn, sagt er, das Geheiß, Etwas zu thun oder nicht zu thun, ist ein Befehl. Deßwegen möge Dieß bei Seite bleiben, als eine zu einer andern Kunst, nicht zu der Dichtkunst gehörige Betrachtung.

20. Der Ausdruck im Ganzen hat folgende Theile: Buchstaben, Sylben, Verbindungswort, Hauptwort, Zeitwort, Artikel, *) Beugung, Satz. Buchstab ist ein untrennbarer Laut, aber nicht jeder, sondern ein solcher, aus welchem die Sprache verständlich werden kann; denn auch die Thiere haben untrennbare Laute, von welchen ich keinen einen Buchstaben nenne. Diese theilen sich in selbstlautende, halblautende und stumme. Ein Selbstlauter ist ein solcher, welcher ohne Zuthat einen hörbaren Laut hat, wie das A und O. Ein halblautender ist ein solcher, welcher mit Zusatz einen hörbaren Laut hat, wie das S und R. Stumm ist der, welcher mit Zusatz für sich keinen Laut hat, und erst in Verbindung mit solchen, welche einen Laut haben, hörbar wird, wie G und D. Sie unterscheiden sich aber durch die Gestaltung des Mundes und die Orte, durch den rauhen oder gelindern Hauch, durch die Länge oder Kürze;

Protagoras an, daß der Imperativ nur als Befehl gebraucht werden dürfe, da er ja auch für die Bitte steht, aber nur mit anderem Ton ausgesprochen werden muß. Wolf Prolegom. ad Hom. p. CLXVII.

*) Die Worte ἄρθρον, πτῶσις und λόγος sind hier zufolge der unten gegebenen Definitionen in einem von dem grammatischen Sprachgebrauch verschiedenen Sinne gebraucht, wofür wir keine entsprechenden deutschen Ausdrücke finden.

ferner durch den hohen, tiefen oder mittleren Ton: lauter Dinge, deren Betrachtung im Einzelnen in die Metrik gehört. Sylbe ist ein bedeutungsloser Laut, der aus einem stummen und lautenden Buchstaben zusammengesetzt ist; denn gr ohne a ist keine Sylbe, sondern mit a, wie gra. Allein die Unterschiede auch hiervon zu betrachten, gehört in die Metrik. Verbindungswort ist ein bedeutungsloser Laut, der die Bedeutung eines aus mehreren Lauten bestehenden Wortes weder hindert, noch bewirkt, und sowohl am Ende, als in der Mitte gesetzt werden kann, wenn es nicht seine Natur erfordert, es am Anfang zu setzen, wie: zwar, also, nun, oder ein bedeutungsloser Laut, der aus mehreren Lauten, welche eine Bedeutung haben, Einen Laut mit Bedeutung machen kann. Artikel aber ist ein bedeutungsloser Laut, der den Anfang, oder das Ende, oder die Unterscheidung der Rede anzeigt, wie: ich sage, über, und Anderes. Oder ein bedeutungsloser Laut, der die Bedeutung eines aus mehreren Lauten bestehenden Lautes weder hindert, noch bewirkt, und sowohl am Ende als in der Mitte gesetzt werden kann. Hauptwort ist ein zusammengesetzter Laut, der Etwas anzeigt, ohne Rücksicht auf Zeit, wovon kein Theil für sich bezeichnend ist; denn in den Doppelwörtern gestehen wir dem Einzelnen an und für sich keine Bedeutung zu, wie in Theodor das Wort Dor für sich keine Bedeutung hat. Zeitwort ist ein zusammengesetzter Laut, der Bedeutung hat, mit Rücksicht auf Zeit: kein Theil aber hat Bedeutung für sich, wie bei den Hauptwörtern. Denn das Wort Mensch oder weiß bezeichnet nicht das wann; aber er geht oder ist gegangen bezeichnet

außerdem das eine die gegenwärtige, das andere die vergangene Zeit. Die Beugung bezieht sich auf das Hauptwort oder Zeitwort; sie bezeichnet theils das wessen oder wenn, und was der Art ist; theils bezeichnet sie die Einheit oder Vielheit, z. B. Menschen oder ein Mensch; theils bezieht sie sich auf den Bühnenvortrag, wie bei der Frage oder dem Befehl. Denn er ist gegangen oder geht ist eine Beugung des Zeitwortes nach diesen Arten. Satz ist ein zusammengesetzter, bezeichnender Laut, von dem einige Theile für sich Etwas bezeichnen; denn nicht jeder Satz besteht aus Zeitwörtern und Hauptwörtern, z. B. die Definition des Menschen; sondern ein Satz kann ohne Zeitwörter seyn; er wird daher immer einen bezeichnenden Theil haben, wie in dem: Cleon geht, Cleon. Einheit ist in dem Satz auf doppelte Weise, indem er entweder das Eine bezeichnet, oder durch Verbindung aus mehreren besteht, z. B. die Ilias ist durch Verbindung Ein Satz, die Definition des Menschen aber dadurch, daß sie Eines bezeichnet.

21. Arten des Hauptwortes sind: das einfache (einfach nenne ich, was nicht aus bezeichnenden Theilen besteht, wie γῆ) und das zusammengesetzte. Dieses ist theils aus bezeichnenden und nicht bezeichnenden, theils aus bezeichnenden allein zusammengesetzt. Es kann aber auch ein drei- und vierfach zusammengesetztes Hauptwort geben, wie viele der hochtrabenden *) Wörter, als Hermokaïkoxanthus. Jedes

---

*) Die Handschriften haben einstimmig: τὰ πολλὰ τῶν μεγαλιωτῶν. In Ermanglung einer genügenden Emendation folgen wir in der Uebersetzung der Conjectur von Winstan-

Hauptwort aber ist entweder ein allgemeines oder ein besonderes, oder eine Metapher, oder Schmuck, oder selbstgemacht, oder gedehnt, oder verkürzt, oder verändert. Allgemein nenne ich Das, welches Alle gebrauchen; eigenthümlich Das, was Andere gebrauchen. Offenbar kann also Ein und dasselbe Wort sowohl eigenthümlich, als allgemein seyn, aber nicht bei denselben Leuten; denn σιγυνον ist bei den Cypriern ein allgemeines Wort, bei uns aber ein ausländisches. Metapher aber ist die Uebertragung eines fremden Wortes, entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung, oder von Art auf Art, oder nach der Aehnlichkeit. Von der Gattung auf die Art, wie:

Und hier stehet mein Schiff. *)

Denn vor Anker liegen ist eine Art stehen. Von der Art auf die Gattung:

Tausend Gutes fürwahr verrichtet Odysseus. **)

---

lesus: τῶν μεγαλείων, d. h. hochtrabende Worte, wie z. B. die Insel Megale im Aegäischen Meer, bei Smyrna, von einem schwülstigen Dichter Ἑρμοκαϊκόξανθος genannt werden mochte, weil sich in ihrer Nähe die Flüsse Hermus, Kaikus und Xanthus in das Meer ergoßen. Bernhardy in den Berl. Jahrb. 1839. S. 912 vermuthet, nach der Analogie des Aristophanischen Ἡρακλειοξανθίας sey zu schreiben: Ἑρμοκαϊκοξανθίας, und aus τὰ πολλὰ τῶν μεγαλιωτῶν glaubt er τὸ Ἀπολλογαλεωτῶν herauszufinden, was wir aufgenommen hätten, wenn es ein Beispiel von einem τετραπλοῦν ὄνομα wäre. Monströs ist die Conjectur von Ritter: πολλαπλομεγάλωπος.

*) Od. 1, 185. 24, 307.

**) Il. 2, 272.

Denn tausend, was er jetzt statt des Vielen gebraucht, steht unter dem Begriff viel. Von Art auf Art, wie:

Nehmend das Leben mit Erz,*)

und

Schnitt mit gehärtetem Erz.

Denn hier ist das nehmen s. v. a. schneiden; schneiden aber s. v. a. nehmen; denn Beides ist ein Wegnehmen. Aehnlichkeit nenne ich, wenn sich das Zweite zum Ersten ebenso verhält, wie das Vierte zum Dritten; denn man kann statt des Zweiten das Vierte, und statt des Vierten das Zweite setzen. Bisweilen fügt man auch Das, wofür man Etwas setzt, zu Dem, was es eigentlich ist. Z. B. die Schaale verhält sich ebenso zum Dionysus, wie der Schild zu Ares; daher kann man auch den Schild die Schaale des Ares, und die Schaale den Schild des Dionysus nennen. Ferner: der Abend verhält sich zum Tag, wie das Alter zum Leben; man kann daher den Abend das Alter des Tages nennen, und das Alter den Abend des Lebens, oder, wie Empedocles sagt, den Untergang des Lebens. Bei einigen aber gibt es keinen entsprechenden Namen. Es kann aber nichts desto weniger gesagt werden: z. B. die Frucht ausstreuen, ist säen; aber für das Aussenden des Lichts von der Sonne hat man keinen eigenen Ausdruck. Dieß verhält sich zur Sonne ebenso, wie das Säen zu der Frucht. Daher wurde gesagt:

Aussäend das von Gott geschaffene Licht.

---

*) Das hat Aehnlichkeit mit einer Homerischen Stelle, findet sich aber nicht bei Homer.

Man kann diese Art der Metapher auch auf andere Weise gebrauchen, indem man das Fremde benennt, und eines der eigenthümlichen Dinge verneint; z. B. wenn man den Schild eine Schaale des Ares nennt, aber eine weinlose. Selbstgemacht ist, was von Niemand gebraucht, und vom Dichter selbst erfunden wird; denn es scheint einige Ausdrücke der Art zu geben. Z. B. ἐρνύγες statt κέρατα, und Beter statt Priester. Gedehnt ist, wenn man einen längern Vocal gebraucht, als den gewöhnlichen, oder eine eingeschobene Sylbe. Verkürzt, wenn man Etwas hinwegnimmt. Gedehnt ist, wie πόληος statt πόλεος, und Πηληϊάδεω statt Πηλείδου. Verkürzt ist z. B. κρῖ, δῶ, und

Μία γίνεται ἀμφοτέρων ὄψ.

Verändert ist, wenn man von dem gebrauchten Wort einen Theil läßt, den andern hinzumacht, wie:

Δεξίτερον κατὰ μαζὸν statt δεξιόν.

Ferner sind von den Hauptwörtern einige männlich, andere weiblich, andere zwischen beiden. Männlich die, welche auf ν, ρ und ς endigen, und welche aus diesem zusammengesetzt sind: diese sind zwei, φ und ξ. Weiblich sind die, welche auf die immer langen Vocale η und ω, und auf das gedehnte α endigen, so daß es gleich viele Laute sind, auf welche die männlichen und die weiblichen ausgehen; denn ψ und ξ und σ gelten für Eins. Auf einen stummen Buchstaben endet kein Wort, auch nicht auf einen kurzen *) Vocal. Auf ι endigen nur drei: μέλι, κόμμι, πέπερι, auf υ

*) Nemlich ε oder ο.

fünf: πῶϋ, νάπυ, γόνυ, δόρυ, ἄστυ. Die Neutra endigen sich auf diese und auf ν und ς.

22. Der Vorzug der Rede besteht darin, daß sie deutlich und dabei nicht niedrig ist. Am deutlichsten ist diejenige, welche aus den allgemeinen Ausdrücken besteht; aber sie ist niedrig. Ein Beispiel ist die Dichtung des Cleophon *) und des Sthenelus. Erhaben aber und das Gemeine vermeidend ist diejenige, welche sich der fremden Ausdrücke bedient. Fremd nenne ich die Provincialismen, die Metapher, die Dehnung und Alles, was nicht allgemein ist. Wenn aber Einer dieses Alles auf einmal anbringen will, so wird es entweder ein Räthsel, oder ein Barbarismus: ein Räthsel, wenn die Rede aus Metaphern, Barbarismus, wenn sie aus Fremdwörtern besteht. Denn der Begriff des Räthsels ist der, daß man, indem man sagt, was ist, Unmögliches verbindet. Durch die Verbindung der Worte kann man Dieß nicht thun; aber durch die Metapher ist es möglich, z. B.:

Einen sah ich dem Andern das Erz ansetzen mit Feuer: **)

und Aehnliches. Aus den Fremdwörtern entsteht der Barbarismus: darum darf die Rede nur auf einen gewissen Grad damit untermischt seyn. Denn daß die Rede nicht

*) Cleophon ist schon C. 2. genannt worden. Sthenelus war ebenfalls ein Tragiker aus der Zeit des Aristophanes, von dem er verspottet wurde. Athenäus IX. p. 367. B.

**) Dasselbe Räthsel führt Ar. in der Rhetorik III, 2. an, und sagt, das Ansetzen des Schröpfkopfes sey damit gemeint. Verfasserin des Räthsels ist Kleobuline. Plutarch Sympos. T. II. p. 154. B.

gemein und nicht niedrig werde, bewirkt das Fremdwort, die Metapher, der Schmuck, und die andern genannten Arten. Das allgemein Gebräuchliche aber bewirkt die Deutlichkeit. Um aber die Rede deutlich und über das Gemeine erhaben zu machen, dazu tragen die Dehnungen, Verkürzungen und Veränderungen der Wörter nicht am wenigsten bei. Denn durch die Abweichung vom allgemein Gebräuchlichen und durch das Ungewöhnliche erhebt sich die Rede über das Gemeine; durch Verbindung mit dem Gewöhnlichen aber entsteht die Deutlichkeit. Daher haben Diejenigen Unrecht, welche eine solche Art des Ausdrucks tadeln, und den Dichter durchziehen, wie der alte Euclides, als ob es leicht sey, zu dichten, wenn man gestatte, zu dehnen, oder zu verändern, so viel man wolle, indem er Beides in dem Ausdrucke selbst nachbildete. Z. B.:

Ich erblickte den Ares *) gen Marathon hinwandelnd,

und

---

*) Die Handschriften haben: ἠ τὶ χαριν, Hermann schreibt: ἤτοι χάριν, Gräfenhan ἤ ταχ' Ἄρην. Ritter: ἤτοι Ἄρην. Die willkürliche Dehnung liegt hier in βαδίζοντα, das vorne lang gebraucht ist. In der Uebersetzung wurde Dieß nachgeahmt, indem die zwei ersten Sylben von Marathon als Spondeus gebraucht wurden. — Im folgenden Vers haben die Handschriften: οὐκ ἂν γεράμενος (and. γ' ἐράμενος) τὸν ἐκείνου ἐλλέβορον. Ritter nimmt an, zu ἐράμενος sey ein Infinitiv zu suppliren, und die Verse so zu stellen:

– ◡ ◡ – ◡ ◡ οὐκ ἂν γ' ἐράμενος τὸν ἐκείνου
ἐλλέβορον. . . . .

Gräfenhan schreibt γέρανος, eine Maschine zum mahlen

Ohne, daß er die Nieswurz von jenem nur gekostet.

Dieses Verfahren nun offenkundig anzuwenden ist lächerlich: das richtige Maaß aber gilt bei allen Theilen gleicherweise. Denn wenn man Metaphern, Fremdwörter und andere Arten unschicklich anwendet, so bewirkt man Dasselbe, als wenn man sie geflissentlich zum Lächerlichen anwendet. Wie viel es aber bei den Wörtern auf das Passende ankomme, kann man sehen, wenn man die Wörter in's Versmaaß bringt. Bei den Fremdwörtern, Metaphern und den andern Arten kann man durch Versetzung der allgemein üblichen Wörter bemerken, daß wir die Wahrheit sagen. Z. B. wenn Aeschylus und Euripides denselben Jambus dichten, und wir mit Verwechslung Eines Wortes statt eines gewöhnlichen, allgemeinen ein Fremdwort setzen, so erscheint das Eine schön, das Andere gering. Aeschylus dichtete nemlich in dem Philoctet:

Das Krebsgeschwür, das mir das Fleisch am Fuß verzehrt.

Euripides aber setzte an die Stelle von „verzehrt" den Ausdruck „schmaust". Ferner:

Nun hat auch ein geringer und ein nichtswürdiger Schwächling. *)

Wenn Einer dafür die eigentlichen Worte setzt:

---

und nimmt als Sinn: der bleibt ewig ein Narr; denn nie wird eine Mühle seine Nieswurz mahlen. Hermann schreibt: οὐκ ἂν γευσάμενος τῶν ἐκείνου ἐλεβώρων, was sich als Beispiel von willkürlicher Dehnung und Aenderung empfiehlt.

*) Od. 9, 515.

Nun hat mich ein kleiner und schwächlicher, übel aussehend.

und:

niedersetzend unscheinbaren Stuhl und ärmliches Tischlein
niedersetzend den schlechten Stuhl und das kleinliche Tischlein

und:

es stöhnen die Ufer *)
es schreien die Ufer.

Ferner zog Ariphrades die Tragöden durch, daß sie Formen gebrauchen, welche im gemeinen Leben Niemand sagen würde, z. B. δωμάτων ἄπο, nicht ἀπὸ δωμάτων, und σέθεν, und ἐγὼ δέ νιν, und Ἀχιλλέως πέρι, nicht περὶ Ἀχιλλέως, und Anderes der Art. Denn weil Dieß unter dem allgemein Ueblichen nicht vorkommt, so bewirkt das über das Gemeine sich Erhebende in der Sprache dieses Alles, jene aber beachtete Dieses nicht. Es ist aber etwas Großes, jedes der angeführten passend zu gebrauchen; sowohl die zusammengesetzten Wörter, als die Fremdwörter. Bei weitem das Größte aber ist, wenn man versteht, die Metaphern zu gebrauchen. Denn Dieß allein kann man weder von einem Andern entlehnen, und es erfordert ein glückliches Talent: denn gut übertragen heißt das Aehnliche bemerken. Von den Hauptwörtern passen die doppelten am meisten zu den Dithyramben, die Fremdwörter in das heroische Gedicht, die Metaphern in die Jamben. In dem heroischen Gedicht ist alles das Angeführte brauchbar; in den Jamben aber passen, weil sie hauptsächlich das Gespräch nachahmen, diejenigen Wörter

*) Il. 17, 265.

am besten, die man auch im Gespräch gebraucht. Diese sind das allgemein Uebliche, die Metapher und der Schmuck. Ueber die Tragödie nun und die Darstellung, welche im Handeln besteht, möge uns das Gesagte genügen.

23. In Hinsicht der erzählenden Dichtkunst und der Darstellung im Hexameter ist offenbar, daß man die Mythen, wie in den Tragödien dramatisch zusammenstellen muß, zu einer vollendeten Handlung,*) welche Anfang, Mitte und

*) Diese Lehre von einem künstlich angelegten Plan des Epos wurde von F. A. Wolf und den Anhängern seiner Theorie über die Entstehung der Homerischen Gesänge hart angegriffen. Friedr. Schlegel (Bd. 3. S. 102) und W. Müller (Homer. Vorschule S. 102 ff.) sprechen dem Aristoteles den wahren Sinn für den alten Naturgesang ab; seine Kunstregel für die Epopöe, abgezogen aus einer unnatürlichen Zusammenfügung einzelner natürlicher Gesänge zu einem künstlichen Ganzen, sey die Quelle aller Irrthümer, Mißverständnisse und Fehlgriffe geworden, welche bis in die neuste Zeit den Inhalt der Theorie und Geschichte der epischen Poesie ausmachen. Durch diese Theorie sey das Unnatürliche und Unzulängliche der beiden epischen Körper als Kunstregel geheiligt worden, und das Naturgemäße und Unwillkürliche des ursprünglichen Gesanges werde zu künstlichen Absichten hinaufgeschroben. Die Zuversicht und der Scharfsinn, womit diese und ähnliche Angriffe vorgetragen wurden, gewann längere Zeit die Zustimmung der Literaten. Allein wie die neueste Zeit manche verkannte Lehre des Aristoteles auf dem Gebiet der Naturgeschichte zu Ehren gebracht hat, so wird auch seine Theorie von einer ursprünglichen poetischen Einheit der Homerischen Gedichte durch die neusten Forschungen von Nitzsch (historia Homeri), G. Lange (Sendschreiben an Göthe 1826),

Ende hat, damit sie wie Ein ganzes lebendiges Wesen das ihr eigenthümliche Vergnügen bewirke. Die Zusammenstellung soll auch nicht den Geschichten ähnlich seyn, worin es Aufgabe ist, nicht Eine Handlung darzustellen, sondern Eine Zeit, was sich in dieser in Beziehung auf Einen oder Mehrere ereignete, was Alles in einem zufälligen Verhältniß zu einander steht. Denn wie das Seetreffen *) bei Salamis und die Schlacht der Carthager in Sizilien, die nach keinem gemeinschaftlichen Ziel hinstreben, zu derselben Zeit vorfiel, so geschieht auch in den folgenden Zeiten bisweilen Eines mit dem Andern, ohne daß daraus ein gemeinschaftliches Ziel entspringt, und doch thun Dieß beinahe die meisten Dichter. Daher erscheint Homer, wie wir bereits gesagt haben, schon in dieser Hinsicht göttlich vor den Andern, daß er nicht den ganzen Krieg, unerachtet er Anfang und Ende hat, zu singen unternahm, denn er wäre zu groß und nicht leicht zu übersehen gewesen, noch auch eine Handlung von mittelmäßigem Umfang, die aber durch Mannigfaltigkeit der

Welker (Aeschyl. Trilog. p. 439), Dissen u. A. mehr und mehr gerechtfertigt.

*) Herod. VII, 166. erzählt, der Sieg der Griechen über die Perser bei Salamis, und der Sieg des Gelon und Theron über den Carthagischen Feldherrn Hamilcar, am Flusse Himera, seyen auf Einen Tag gefallen. — Welcker im Rhein. Museum 1837. S. 241 und 490 glaubt, der Tadel wegen Verknüpfung dieser beiden Schlachten gelte dem Glaucus Pontius des Aeschylus. Auch von dem Sicilianer Empedocles vermuthet er, daß er in seinen Περσικὰ oder τοῦ Ξέρξου διάβασις beide Schlachten in Verbindung gesetzt habe. A. a. O. S. 236.

Begebenheiten verwickelt war. Nun aber nahm er einen Theil, und brachte dabei viele Episoden an, z. B. das Verzeichniß der Schiffe und andere Episoden, womit er seine Dichtung zersetzt. Die Andern aber machen Eine Person, Eine Zeit und eine in viele Theile getheilte Handlung zum Gegenstand ihrer Dichtung, wie Der, welcher die Cyprien und die kleine Ilias dichtete. Deßwegen wird aus der Ilias und Odyssee aus jeder nur Eine Tragödie gemacht, oder zwei, aus den Cyprien aber viele, und aus der kleinen Ilias mehr als acht, *) z. B. das Urtheil über die Waffen,

*) Warum sagt Aristoteles „mehr als acht" und nicht lieber „zehn"? Hermann vermuthet, er habe zuerst nur acht Stücke in gleicher Zeitfolge mit dem Gedicht genannt, und diese Reihe mit καὶ Ἀπόπλους geschlossen: später aber, als ihm noch einige eingefallen, habe er noch καὶ Σίνων καὶ Τρῳάδες beigesetzt und πλέον vor ὀκτὼ eingeschoben. Allein wenn die Zusätze von Aristoteles eigener Hand wären, so würde er wohl die ihm später eingefallenen Stücke in die gehörige Zeitfolge eingereiht, und Σίνων vor, Τρῳάδες nach Ἰλίου πέρσις eingeschoben haben. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß diese Zusätze von einem Interpolator herrühren. S. Spengel a. a. O. S. 223. Schöll Beiträge zur Gesch. der Griech. Poesie I. Thl. S. 176 Anm. Ritter hält die ganze Stelle von τοιγαροῦν ἐκ μὲν Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσείας bis zum Ende des Capitels für das Werk eines Interpolators, wozu ein zweiter Interpolator die eben besprochenen Zusätze gefügt habe. Allein man höre die Gründe. Ritter nimmt an, die folgenden acht Stücke seyen nicht mit Rücksicht auf vorhandene Stücke der Tragiker, sondern nach den Ueberschriften der einzelnen Bücher in der kleinen Ilias des Lesches aufgeführt. Z. B. bei der ὅπλων κρίσις habe er nicht das Aeschyleische Stück

Philoctet, Neoptolemus, Eurypylus, die Ptocheia, die Lace-

---

dieses Namens im Auge gehabt, sondern die Inhaltsangabe des ersten Buches, die bei Proclus (bei Gaisford ad Hephaest. p. 481) so lautet: ἡ τῶν ὅπλων κρίσις γίνεται, καὶ Ὀδυσσεὺς κατὰ βούλησιν Ἀθηνᾶς λαμβάνει. Αἴας δὲ ἐμμανὴς γενόμενος τήν τε λείαν τῶν Ἀχαιῶν λυμαίνεται καὶ ἑαυτὸν ἀναιρεῖ. Hätte er sich um die wirklich vorhandenen Stücke bekümmert, so hätte er nach der ὅπλων κρίσις den Ajas des Sophocles erwähnen müssen, ebenso hätte er bei Philoctet den Φιλοκτήτης ἐν Λήμνῳ von Aeschylus, Sophocles und Euripides und den Φιλοκτήτης ἐν Τροίᾳ des Sophocles anführen müssen. Den Neoptolemus erwähne er wiederum blos nach Proclus: Εὐρύπυλος δὲ ὁ Τηλέφου ἐπίκουρος τοῖς Τρωσὶ παραγίνεται, καὶ ἀριστεύοντα αὐτὸν ἀποκτείνει Νεοπτόλεμος. In dieser Stelle habe er zwei Sujets von Tragödien zu finden geglaubt. Den Neoptolemus des Nicomachus habe er gar nicht gekannt, und eine Tragödie Eurypylus habe es gar nicht gegeben, ebensowenig eine Πτωχεία, was sich der Interpolator aus der Erzählung, daß sich Odysseus in Bettlerskostüm nach Troja eingeschlichen und sich mit der Helena über die Eroberung der Stadt verabredet habe, herausconstruirt habe. Die Λάκαιναι waren ein Stück des Sophocles, und enthielten den Raub des Palladiums durch Odysseus und Diomedes, wobei Helena mit ihren Lacedämonischen Dienerinnen Hülfe leistete. Ob aber der Interpolator das Sophocleische Stück gekannt oder auch diesen Titel aus Proclus geschöpft habe, läßt Ritter unentschieden: hingegen ist ihm gewiß, daß Ἰλίου πέρσις und ἀπόπλους keine Titel Griechischer Tragödien, sondern die Ueberschriften des vierten und fünften Buches der kleinen Ilias gewesen seyen. Auf diese letzte Behauptung hat Schöll a. a. O. S. 177 bereits geantwortet, ehe sie aufgestellt worden ist, wenn er sagt; „Unter Ἰλίου πέρσις begreift Aristoteles hier alle Tragödien, deren Hand-

dämonischen Frauen, die Zerstörung Iliums, die Abfahrt, Sinon und die Troerinnen.

24. Ferner muß die Epopöe dieselben Arten haben, wie die Tragödie: denn sie muß entweder einfach oder verwickelt, oder charakteristisch oder pathetisch seyn. Auch die

---

lung mit mehr oder weniger Vollständigkeit die Eroberung Ilion's zum Hauptgegenstand hatte. Ebenso unter dem ἀπόπλους verschiedene Tragödien von ungefähr einander gleichen Fabel-Gränzen. Denn es ist ihm nicht darum zu thun, all die besondern Titel und einzelnen Tragödien verschiedener Dichter zusammenzuzählen, worin Fabeln der kleinen Ilias behandelt waren (da hätte er viel mehr Titel nennen müssen), sondern er will blos belegen, zu wie viel zahlreichern Tragödien im Kyklischen Epos, als im Homerischen Stoffe liegen. — — — — — Da nun die Eroberung selbst doch nur Stoff zu e i n e r Tragödie gab, eben so die Abfahrt; beide jedoch so, daß der eine Dichter etwas früher in der epischen Fabel anhub oder endete, als der andere: so fand es Aristoteles am passendsten, diese Tragödien alle unter den zwei epischen Namen Persis und Apoplus zu begreifen." Dieselbe Ansicht möchten wir auf die ὅπλων κρίσις und den Philoctet ausdehnen: denn anzunehmen, der Interpolator habe von den *Αἴας μαστιγοφόρος* des Sophocles und von dem Philoctet des Aeschylus, Sophocles und Euripides nichts gewußt, heißt denn doch ein komplettes Brutum statuiren: gar wohl aber konnte Aristoteles durch ὅπλων κρίσις die verschiedenen an dieses Factum sich anreihenden Tragödien bezeichnen. Ob Eurypylus und Ptocheia von mehreren Dichtern oder nur je von e i n e m bearbeitet worden seyen, können wir nicht bestimmen: aber zu der Behauptung, daß es gar keine Tragödien dieses Titels gegeben habe, sind wir bei dem fragmentarischen Stand dieser Literatur nicht berechtigt.

Theile sind, außer der Melopöie und dem äußeren Apparat, dieselben, denn sie bedarf des Glückswechsels und der Erkennung, und der Leiden. Ferner müssen Gedanken und Ausdruck schön seyn. Dieß Alles hat Homer zuerst und hinreichend angewendet: denn jedes seiner Gedichte hat die Merkmale. Die Ilias ist einfach und pathetisch, die Odyssee verwickelt, denn sie ist durchaus Erkennung und charakteristisch; außerdem hat er alle im Ausdruck und Gedanken übertroffen. Sie unterscheidet sich aber durch die Länge der Zusammenstellung und durch das Metrum. Für die Größe ist die genannte Bestimmung hinreichend, denn man muß den Anfang und das Ende übersehen können. Dieß wäre der Fall, wenn die Zusammenstellungen kleiner wären, als die alten, und zu der Anzahl der Tragödien, welche auf einmal aufgeführt werden, hinreichten. Die Epopöe hat aber in Rücksicht auf die Ausdehnung des Umfanges eine große Eigenthümlichkeit, weil es in der Tragödie nicht möglich ist, Vieles, was zugleich geschieht, darzustellen, sondern nur den Theil, der auf der Scene und durch die Schauspieler aufgeführt wird, in der Epopöe aber können darum, weil sie Erzählung ist, viele Theile auf einmal ausgeführt werden, durch welche, wenn sie dem Ganzen angemessen sind, das Gewicht des Gedichtes erhöht wird. Es hat daher in Betreff der Schönheit den Vortheil, daß es dem Hörer Abwechslung gewährt und verschiedenartige Episoden einflicht. Denn das Aehnliche sättigt schnell und macht, daß die Tragödien durchfallen. Das heroische Metrum aber hat sich durch die Erfahrung als passend erwiesen. Denn wollte Jemand in einer andern oder in vielerlei Vers-

arten die erzählende Darstellung versuchen, es würde unschicklich scheinen. Denn das heroische Metrum hat die festeste Haltung und die meiste Majestät, deßwegen nimmt es auch am meisten fremde Wörter und Metaphern auf: denn die erzählende Darstellung ist reicher, als die übrigen. Die jambische und tetrametrische Versart ist bewegt: diese zum Tanz, jene zur Handlung geeignet. Noch ungereimter ist, wenn man sie vermischt, wie Chäremon; deßwegen hat Keiner eine lange Zusammenstellung in einem andern als in dem heroischen Versmaaß, gedichtet, sondern wie wir gesagt haben, die Natur selbst lehrt das ihr Angemessene ausscheiden.

25. Homer verdient aus vielen andern Rücksichten Lob, hauptsächlich aber auch darum, weil er der einzige Dichter ist, der nie verkennt, was er zu thun hat. Der Dichter selbst nemlich darf am wenigsten sprechen, denn Dieß ist nicht seine Aufgabe. Die Andern nun lassen durchaus ihre eigene Persönlichkeit hervortreten und stellen weniges und selten dar: er aber führt nach einer kurzen Einleitung sogleich einen Mann oder eine Frau oder sonst Etwas ein, nichts ohne, sondern mit Charakter. In den Tragödien muß man das Wunderbare dichten. Mehr aber geht in der Epopöe das Widersprechende an, wodurch das Wunderbare hauptsächlich bewirkt wird, weil man nicht auf den Handelnden sieht: denn die Verfolgung Hectors würde sich auf der Bühne lächerlich ausnehmen, indem die Einen stehen und nicht verfolgen, er aber zuwinkt. Im Epos aber fällt Dieß nicht auf. Das Wunderbare ist angenehm: ein Beweis davon ist Das, daß Alle ihrer Erzählung Etwas der Art

hinzufügen, um gefällig zu seyn. Hauptsächlich hat Homer auch die Andern gelehrt, wie man Lügen erzählen muß. Es ist Dieß ein falscher Schluß: denn die Menschen meinen, wenn, sobald das Eine ist oder geschieht, das Andere ist oder geschieht, daß wenn das Letztere ist, auch das Erstere sey oder geschehe: Dieß ist falsch. Deßwegen ist wohl auch das Erste falsch: aber selbst wenn Dieß wirklich wäre, so folgt nicht nothwendig, daß es sey, oder geschehe, oder hinzugefügt werde. Denn weil wir das Letztere als wahr erkennen, macht unsere Seele den Trugschluß, daß auch das Erstere wahr sey. Ein Beispiel davon findet sich in den Niptren. Ferner muß man mehr das unmögliche Wahrscheinliche, als das mögliche Unwahrscheinliche wählen. Der Inhalt soll nicht aus widersprechenden Theilen bestehen, sondern so viel als möglich nichts Widersprechendes haben: finden sich solche, so müssen sie außer der Erzählung liegen, z. B. wenn Oedipus nicht weiß, wie Lajus gestorben ist, nicht in dem Drama, wie in der Electra die, welche die Pythischen Spiele erzählen, oder in den Mysiern Der, welcher sprachlos von Tegea nach Mysien kommt. Es ist daher lächerlich, zu sagen, daß ohne Dieses der Mythus gestört würde; denn von Anfang an soll man keine solche zusammenstellen: ist er aber gestellt und scheint vernünftig, so muß man auch das Ungereimte annehmen. Denn auch in der Odyssee würde das Widersprechende, das sich in der Aussetzung findet, als unerträgiich erscheinen, wenn es ein schlechter Dichter gedichtet hätte: nun aber verdeckt es der Dichter durch das andere Vortreffliche, indem er das Ungereimte verschönert. Der Ausdruck muß besonders in den müßigen Theilen, welche

Ohne, daß er die Nieswurz von jenem nur gekostet.

Dieses Verfahren nun offenkundig anzuwenden ist lächerlich: das richtige Maaß aber gilt bei allen Theilen gleicherweise. Denn wenn man Metaphern, Fremdwörter und andere Arten unschicklich anwendet, so bewirkt man Dasselbe, als wenn man sie geflissentlich zum Lächerlichen anwendet. Wie viel es aber bei den Wörtern auf das Passende ankomme, kann man sehen, wenn man die Wörter in's Versmaaß bringt. Bei den Fremdwörtern, Metaphern und den andern Arten kann man durch Versetzung der allgemein üblichen Wörter bemerken, daß wir die Wahrheit sagen. Z. B. wenn Aeschylus und Euripides denselben Jambus dichten, und wir mit Verwechslung Eines Wortes statt eines gewöhnlichen, allgemeinen ein Fremdwort setzen, so erscheint das Eine schön, das Andere gering. Aeschylus dichtete nemlich in dem Philoctet:

Das Krebsgeschwür, das mir das Fleisch am Fuß verzehrt.

Euripides aber setzte an die Stelle von „verzehrt“ den Ausdruck „schmaust“. Ferner:

Nun hat auch ein geringer und ein nichtswürdiger Schwächling. *)

Wenn Einer dafür die eigentlichen Worte setzt:

---

und nimmt als Sinn: der bleibt ewig ein Narr; denn nie wird eine Mühle seine Nieswurz mahlen. Hermann schreibt: οὐκ ἂν γευσάμενος τῶν ἐκείνου ἐλεβόρων, was sich als Beispiel von willkürlicher Dehnung und Aenderung empfiehlt.

*) Od. 9, 515.

Nun hat mich ein kleiner und schwächlicher, übel aussehend.

und:

niedersetzend unscheinbaren Stuhl und ärmliches Tischlein
niedersetzend den schlechten Stuhl und das kleinliche Tischlein

und:

es stöhnen die Ufer *)
es schreien die Ufer.

Ferner zog Ariphrades die Tragöden durch, daß sie Formen gebrauchen, welche im gemeinen Leben Niemand sagen würde, z. B. δωμάτων ἄπο, nicht ἀπὸ δωμάτων, und σέθεν, und ἐγὼ δέ νιν, und Ἀχιλλέως πέρι, nicht περὶ Ἀχιλλέως, und Anderes der Art. Denn weil Dieß unter dem allgemein Ueblichen nicht vorkommt, so bewirkt das über das Gemeine sich Erhebende in der Sprache dieses Alles, jene aber beachtete Dieses nicht. Es ist aber etwas Großes, jedes der angeführten passend zu gebrauchen; sowohl die zusammengesetzten Wörter, als die Fremdwörter. Bei weitem das Größte aber ist, wenn man versteht, die Metaphern zu gebrauchen. Denn Dieß allein kann man weder von einem Andern entlehnen, und es erfordert ein glückliches Talent: denn gut übertragen heißt das Aehnliche bemerken. Von den Hauptwörtern passen die doppelten am meisten zu den Dithyramben, die Fremdwörter in das heroische Gedicht, die Metaphern in die Jamben. In dem heroischen Gedicht ist alles das Angeführte brauchbar; in den Jamben aber passen, weil sie hauptsächlich das Gespräch nachahmen, diejenigen Wörter

*) Il. 17, 265.

am besten, die man auch im Gespräch gebraucht. Diese sind das allgemein Uebliche, die Metapher und der Schmuck. Ueber die Tragödie nun und die Darstellung, welche im Handeln besteht, möge uns das Gesagte genügen.

23. In Hinsicht der erzählenden Dichtkunst und der Darstellung im Hexameter ist offenbar, daß man die Mythen, wie in den Tragödien dramatisch zusammenstellen muß, zu einer vollendeten Handlung,*) welche Anfang, Mitte und

*) Diese Lehre von einem künstlich angelegten Plan des Epos wurde von F. A. Wolf und den Anhängern seiner Theorie über die Entstehung der Homerischen Gesänge hart angegriffen. Friedr. Schlegel (Bd. 3. S. 102) und W. Müller (Homer. Vorschule S. 102 ff.) sprechen dem Aristoteles den wahren Sinn für den alten Naturgesang ab; seine Kunstregel für die Epopöe, abgezogen aus einer unnatürlichen Zusammenfügung einzelner natürlicher Gesänge zu einem künstlichen Ganzen, sey die Quelle aller Irrthümer, Mißverständnisse und Fehlgriffe geworden, welche bis in die neuste Zeit den Inhalt der Theorie und Geschichte der epischen Poesie ausmachen. Durch diese Theorie sey das Unnatürliche und Unzulängliche der beiden epischen Körper als Kunstregel geheiligt worden, und das Naturgemäße und Unwillkürliche des ursprünglichen Gesanges werde zu künstlichen Absichten hinaufgeschroben. Die Zuversicht und der Scharfsinn, womit diese und ähnliche Angriffe vorgetragen wurden, gewann längere Zeit die Zustimmung der Literaten. Allein wie die neueste Zeit manche verkannte Lehre des Aristoteles auf dem Gebiet der Naturgeschichte zu Ehren gebracht hat, so wird auch seine Theorie von einer ursprünglichen poetischen Einheit der Homerischen Gedichte durch die neusten Forschungen von Nizsch (historia Homeri), G. Lange (Sendschreiben an Göthe 1826),

Ende hat, damit sie wie Ein ganzes lebendiges Wesen das ihr eigenthümliche Vergnügen bewirke. Die Zusammenstellung soll auch nicht den Geschichten ähnlich seyn, worin es Aufgabe ist, nicht Eine Handlung darzustellen, sondern Eine Zeit, was sich in dieser in Beziehung auf Einen oder Mehrere ereignete, was Alles in einem zufälligen Verhältniß zu einander steht. Denn wie das Seetreffen *) bei Salamis und die Schlacht der Carthager in Sizilien, die nach keinem gemeinschaftlichen Ziel hinstreben, zu derselben Zeit vorfiel, so geschieht auch in den folgenden Zeiten bisweilen Eines mit dem Andern, ohne daß daraus ein gemeinschaftliches Ziel entspringt, und doch thun Dieß beinahe die meisten Dichter. Daher erscheint Homer, wie wir bereits gesagt haben, schon in dieser Hinsicht göttlich vor den Andern, daß er nicht den ganzen Krieg, unerachtet er Anfang und Ende hat, zu singen unternahm, denn er wäre zu groß und nicht leicht zu übersehen gewesen, noch auch eine Handlung von mittelmäßigem Umfang, die aber durch Mannigfaltigkeit der

Welker (Aeschyl. Trilog. p. 439), Dissen u. A. mehr und mehr gerechtfertigt.

*) Herod. VII, 166. erzählt, der Sieg der Griechen über die Perser bei Salamis, und der Sieg des Gelon und Theron über den Carthagischen Feldherrn Hamilcar, am Flusse Himera, seyen auf Einen Tag gefallen. — Welcker im Rhein. Museum 1837. S. 241 und 490 glaubt, der Tadel wegen Verknüpfung dieser beiden Schlachten gelte dem Glaucus Pontius des Aeschylus. Auch von dem Sicilianer Empedocles vermuthet er, daß er in seinen *Περσικὰ* oder *τοῦ Ξέρξου διάβασις* beide Schlachten in Verbindung gesetzt habe. A. a. O. S. 236.

Begebenheiten verwickelt war. Nun aber nahm er einen Theil, und brachte dabei viele Episoden an, z. B. das Verzeichniß der Schiffe und andere Episoden, womit er seine Dichtung zersetzt. Die Andern aber machen Eine Person, Eine Zeit und eine in viele Theile getheilte Handlung zum Gegenstand ihrer Dichtung, wie Der, welcher die Cyprien und die kleine Ilias dichtete. Deßwegen wird aus der Ilias und Odyssee aus jeder nur Eine Tragödie gemacht, oder zwei, aus den Cyprien aber viele, und aus der kleinen Ilias mehr als acht, *) z. B. das Urtheil über die Waffen,

*) Warum sagt Aristoteles „mehr als acht" und nicht lieber „zehn"? Hermann vermuthet, er habe zuerst nur acht Stücke in gleicher Zeitfolge mit dem Gedicht genannt, und diese Reihe mit καὶ Ἀπόπλους geschlossen: später aber, als ihm noch einige eingefallen, habe er noch καὶ Σίνων καὶ Τρῳάδες beigesetzt und πλέον vor ὀκτὼ eingeschoben. Allein wenn die Zusätze von Aristoteles eigener Hand wären, so würde er wohl die ihm später eingefallenen Stücke in die gehörige Zeitfolge eingereiht, und Σίνων vor, Τρῳάδες nach Ἰλίου πέρσις eingeschoben haben. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß diese Zusätze von einem Interpolator herrühren. S. Spengel a. a. O. S. 223. Schöll Beiträge zur Gesch. der Griech. Poesie I. Thl. S. 176 Anm. Ritter hält die ganze Stelle von τοιγαροῦν ἐκ μὲν Ἰλιάδος καὶ Ὀδυσσείας bis zum Ende des Capitels für das Werk eines Interpolators, wozu ein zweiter Interpolator die eben besprochenen Zusätze gefügt habe. Allein man höre die Gründe. Ritter nimmt an, die folgenden acht Stücke seyen nicht mit Rücksicht auf vorhandene Stücke der Tragiker, sondern nach den Ueberschriften der einzelnen Bücher in der kleinen Ilias des Lesches aufgeführt. Z. B. bei der ὅπλων κρίσις habe er nicht das Aeschyleische Stück

Philoctet, Neoptolemus, Eurypylus, die Ptocheia, die Lace-

---

dieses Namens im Auge gehabt, sondern die Inhaltsangabe des ersten Buches, die bei Proclus (bei Gaisford ad Hephaest. p. 481) so lautet: *ἡ τῶν ὅπλων κρίσις γίνεται, καὶ Ὀδυσσεὺς κατὰ βούλησιν Ἀθηνᾶς λαμβάνει. Αἴας δὲ ἐμμανὴς γενόμενος τήν τε λείαν τῶν Ἀχαιῶν λυμαίνεται καὶ ἑαυτὸν ἀναιρεῖ.* Hätte er sich um die wirklich vorhandenen Stücke bekümmert, so hätte er nach der *ὅπλων κρίσις* den Ajas des Sophocles erwähnen müssen, ebenso hätte er bei Philoctet den *Φιλοκτήτης ἐν Λήμνῳ* von Aeschylus, Sophocles und Euripides und den *Φιλοκτήτης ἐν Τροίᾳ* des Sophocles anführen müssen. Den Neoptolemus erwähne er wiederum blos nach Proclus: *Εὐρύπυλος δὲ ὁ Τηλέφου ἐπίκουρος τοῖς Τρωσὶ παραγίνεται, καὶ ἀριστεύοντα αὐτὸν ἀποκτείνει Νεοπτόλεμος.* In dieser Stelle habe er zwei Sujets von Tragödien zu finden geglaubt. Den Neoptolemus des Nicomachus habe er gar nicht gekannt, und eine Tragödie Eurypylus habe es gar nicht gegeben, ebensowenig eine *Πτωχεία*, was sich der Interpolator aus der Erzählung, daß sich Odysseus in Bettlerskostüm nach Troja eingeschlichen und sich mit der Helena über die Eroberung der Stadt verabredet habe, herausconstruirt habe. Die *Λάκαιναι* waren ein Stück des Sophocles, und enthielten den Raub des Palladiums durch Odysseus und Diomedes, wobei Helena mit ihren Lacedämonischen Dienerinnen Hülfe leistete. Ob aber der Interpolator das Sophocleische Stück gekannt oder auch diesen Titel aus Proclus geschöpft habe, läßt Ritter unentschieden: hingegen ist ihm gewiß, daß *Ἰλίου πέρσις* und *ἀπόπλους* keine Titel Griechischer Tragödien, sondern die Ueberschriften des vierten und fünften Buches der kleinen Ilias gewesen seyen. Auf diese letzte Behauptung hat Schöll a. a. O. S. 177 bereits geantwortet, ehe sie aufgestellt worden ist, wenn er sagt; „Unter *Ἰλίου πέρσις* begreift Aristoteles hier alle Tragödien, deren Hand-

dämonischen Frauen, die Zerstörung Iliums, die Abfahrt, Sinon und die Troerinnen.

24. Ferner muß die Epopöe dieselben Arten haben, wie die Tragödie: denn sie muß entweder einfach oder verwickelt, oder charakteristisch oder pathetisch seyn. Auch die

---

lung mit mehr oder weniger Vollständigkeit die Eroberung Ilion's zum Hauptgegenstand hatte. Ebenso unter dem ἀπόπλους verschiedene Tragödien von ungefähr einander gleichen Fabel-Gränzen. Denn es ist ihm nicht darum zu thun, all die besondern Titel und einzelnen Tragödien verschiedener Dichter zusammenzuzählen, worin Fabeln der kleinen Ilias behandelt waren (da hätte er viel mehr Titel nennen müssen), sondern er will blos belegen, zu wie viel zahlreichern Tragödien im Kyklischen Epos, als im Homerischen Stoffe liegen. — — — — — Da nun die Eroberung selbst doch nur Stoff zu einer Tragödie gab, eben so die Abfahrt; beide jedoch so, daß der eine Dichter etwas früher in der epischen Fabel anhub oder endete, als der andere: so fand es Aristoteles am passendsten, diese Tragödien alle unter den zwei epischen Namen Persis und Apoplus zu begreifen." Dieselbe Ansicht möchten wir auf die ὅπλων κρίσις und den Philoctet ausdehnen: denn anzunehmen, der Interpolator habe von den Αἴας μαστιγοφόρος des Sophocles und von dem Philoctet des Aeschylus, Sophocles und Euripides nichts gewußt, heißt denn doch ein kompletes Brutum statuiren: gar wohl aber konnte Aristoteles durch ὅπλων κρίσις die verschiedenen an dieses Factum sich anreihenden Tragödien bezeichnen. Ob Eurypylus und Ptocheia von mehreren Dichtern oder nur je von einem bearbeitet worden seyen, können wir nicht bestimmen: aber zu der Behauptung, daß es gar keine Tragödien dieses Titels gegeben habe, sind wir bei dem fragmentarischen Stand dieser Literatur nicht berechtigt.

Theile sind außer der Melopöie und dem äußeren Apparat dieselben, denn sie bedarf des Glückswechsels und der Erkennung, und der Leiden. Ferner müssen Gedanken und Ausdruck schön seyn. Dieß Alles hat Homer zuerst und hinreichend angewendet: denn jedes seiner Gedichte hat die Merkmale. Die Ilias ist einfach und pathetisch, die Odyssee verwickelt, denn sie ist durchaus Erkennung und charakteristisch; außerdem hat er alle im Ausdruck und Gedanken übertroffen. Sie unterscheidet sich aber durch die Länge der Zusammenstellung und durch das Metrum. Für die Größe ist die genannte Bestimmung hinreichend, denn man muß den Anfang und das Ende übersehen können. Dieß wäre der Fall, wenn die Zusammenstellungen kleiner wären, als die alten, und zu der Anzahl der Tragödien, welche auf einmal aufgeführt werden, hinreichten. Die Epopöe hat aber in Rücksicht auf die Ausdehnung des Umfanges eine große Eigenthümlichkeit, weil es in der Tragödie nicht möglich ist, Vieles, was zugleich geschieht, darzustellen, sondern nur den Theil, der auf der Scene und durch die Schauspieler aufgeführt wird, in der Epopöe aber können darum, weil sie Erzählung ist, viele Theile auf einmal ausgeführt werden, durch welche, wenn sie dem Ganzen angemessen sind, das Gewicht des Gedichtes erhöht wird. Es hat daher in Betreff der Schönheit den Vortheil, daß es dem Hörer Abwechslung gewährt und verschiedenartige Episoden einflicht. Denn das Aehnliche sättigt schnell und macht, daß die Tragödien durchfallen. Das heroische Metrum aber hat sich durch die Erfahrung als passend erwiesen. Denn wollte Jemand in einer andern oder in vielerlei Vers-

arten die erzählende Darstellung versuchen, es würde unschicklich scheinen. Denn das heroische Metrum hat die festeste Haltung und die meiste Majestät, deßwegen nimmt es auch am meisten fremde Wörter und Metaphern auf: denn die erzählende Darstellung ist reicher, als die übrigen. Die jambische und tetrametrische Versart ist bewegt: diese zum Tanz, jene zur Handlung geeignet. Noch ungereimter ist, wenn man sie vermischt, wie Chäremon; deßwegen hat Keiner eine lange Zusammenstellung in einem andern als in dem heroischen Versmaaß, gedichtet, sondern wie wir gesagt haben, die Natur selbst lehrt das ihr Angemessene ausscheiden.

25. Homer verdient aus vielen andern Rücksichten Lob, hauptsächlich aber auch darum, weil er der einzige Dichter ist, der nie verkennt, was er zu thun hat. Der Dichter selbst nemlich darf am wenigsten sprechen, denn Dieß ist nicht seine Aufgabe. Die Andern nun lassen durchaus ihre eigene Persönlichkeit hervortreten und stellen weniges und selten dar: er aber führt nach einer kurzen Einleitung sogleich einen Mann oder eine Frau oder sonst Etwas ein, nichts ohne, sondern mit Charakter. In den Tragödien muß man das Wunderbare dichten. Mehr aber geht in der Epopöe das Widersprechende an, wodurch das Wunderbare hauptsächlich bewirkt wird, weil man nicht auf den Handelnden sieht: denn die Verfolgung Hectors würde sich auf der Bühne lächerlich ausnehmen, indem die Einen stehen und nicht verfolgen, er aber zuwinkt. Im Epos aber fällt Dieß nicht auf. Das Wunderbare ist angenehm: ein Beweis davon ist Das, daß Alle ihrer Erzählung Etwas der Art

hinzufügen, um gefällig zu seyn. Hauptsächlich hat Homer auch die Andern gelehrt, wie man Lügen erzählen muß. Es ist Dieß ein falscher Schluß: denn die Menschen meinen, wenn, sobald das Eine ist oder geschieht, das Andere ist oder geschieht, daß wenn das Letztere ist, auch das Erstere sey oder geschehe: Dieß ist falsch. Deßwegen ist wohl auch das Erste falsch: aber selbst wenn Dieß wirklich wäre, so folgt nicht nothwendig, daß es sey, oder geschehe, oder hinzugefügt werde. Denn weil wir das Letztere als wahr erkennen, macht unsere Seele den Trugschluß, daß auch das Erstere wahr sey. Ein Beispiel davon findet sich in den Niptren. Ferner muß man mehr das unmögliche Wahrscheinliche, als das mögliche Unwahrscheinliche wählen. Der Inhalt soll nicht aus widersprechenden Theilen bestehen, sondern so viel als möglich nichts Widersprechendes haben: finden sich solche, so müssen sie außer der Erzählung liegen, z. B. wenn Oedipus nicht weiß, wie Lajus gestorben ist, nicht in dem Drama, wie in der Electra die, welche die Pythischen Spiele erzählen, oder in den Mysiern Der, welcher sprachlos von Tegea nach Mysien kommt. Es ist daher lächerlich, zu sagen, daß ohne Dieses der Mythus gestört würde; denn von Anfang an soll man keine solche zusammenstellen: ist er aber gestellt und scheint vernünftig, so muß man auch das Ungereimte annehmen. Denn auch in der Odyssee würde das Widersprechende, das sich in der Aussetzung findet, als unerträglich erscheinen, wenn es ein schlechter Dichter gedichtet hätte: nun aber verdeckt es der Dichter durch das andere Vortreffliche, indem er das Ungereimte verschönert. Der Ausdruck muß besonders in den müßigen Theilen, welche

weder Charakter noch Gedanken enthalten, ausgearbeitet seyn: im Gegentheil aber verdeckt ein zu glänzender Vortrag, Charaktere und Gedanken.

26. In Betreff der Vorwürfe und ihrer Lösung, aus wie vielen, und was für Arten sie bestehen, möchte bei näherer Betrachtung Folgendes sich ergeben. Da der Dichter ein Nachahmer ist, wie der Maler oder ein anderer Bildner, so muß er von drei möglichen Arten der Darstellung immer eine wählen, entweder wie die Dinge waren oder sind, oder wofür man sie ausgibt und ansieht, oder wie sie seyn sollen. Dieß wird ausgedrückt durch die Diction, durch fremde Wörter und Metaphern. Es gibt viele Veränderungen des Ausdrucks: denn wir verstatten Dieß den Dichtern. Zudem ist in der Politik nicht Dasselbe richtig, was in der Dichtkunst richtig ist: und in der Dichtkunst selbst ist ein doppelter Fehler möglich: theils für sich, theils durch zufällige Gegenstände: versuchte sie darzustellen, was unmöglich ist, so ist es ihr eigener Fehler. Ist aber Das, was sie sich vorsetzt, richtig, dichtet sie aber ein Pferd, das beide rechte Beine auswirft, oder macht sie bei irgend einer Kunst, wie bei der Arzneikunst oder einer andern, einen Fehler, oder dichtet sie sonst etwas Unmögliches, so fehlt sie nicht als Dichtkunst. Man muß daher die Ausstellungen an den Vorwürfen nach diesen Betrachtungen lösen. Zuerst ist gefehlt, wenn gedichtet wird, was der Kunst selbst unmöglich ist. Es würde aber richtig seyn, wenn sie ihren Zweck erreichte. Dieser ist angegeben worden, wenn sie dadurch dem betreffenden, oder einem andern Theil des Ganzen, mehr Effect verliehe. Ein Beispiel ist die Verfolgung Hectors. Wenn nun der Zweck mehr

oder minder erreichbar ist, und es in der hierauf bezüglichen Kunst gefehlt ist, so ist es unrichtig: denn wenn es möglich ist, so soll durchaus nirgends gefehlt seyn. Ferner fragt sich, wo der Fehler liegt, in der Kunst, oder in einem andern zufälligen Umstand. Denn es ist geringer, wenn er nicht wußte, daß die Hirschkuh kein Geweih hat, als wenn er sie schlecht darstellte. Ferner, wenn ausgesetzt wird, daß die Gegenstände nicht nach der Wahrheit dargestellt sind, kann man sagen, aber doch, wie sie seyn sollen: wie auch Sophocles sagte, er stelle die Menschen dar, wie sie seyn sollen, Euripides, wie sie seyen. Dieß ist also auf diese Art zu widerlegen. Ist aber weder das Eine noch das Andere der Fall, so muß man sagen, daß man es dafür annehme, wie die Schilderungen der Götter. Denn vielleicht ist es weder gut noch wahr, zu sagen, sondern Dieß ist, wie Xenophanes sagt, nicht ausgemacht. Vielleicht aber ist die Darstellung nicht idealisirt; man erwiedere, aber es war so, z. B. in Betreff der Waffen:

Aber die Waffen *)
Auf der Spitze des Schafts.

Denn so war es damals Sitte, wie noch jetzt bei den Illyriern. Fragt sich's aber, ob Etwas gut oder nicht gut gesagt oder gethan sey, so muß man nicht blos das Geschehene oder Gesagte selbst betrachten, ob es gut oder schlecht sey, sondern man muß auch auf Den sehen, welcher handelt oder spricht, von Wem, oder wann, oder zu Wem, oder weßwegen es geschieht. Z. B. wegen eines größeren Gutes, damit es erreicht, oder wegen eines größeren Uebels, damit es entfernt werde.

*) Il. 10, 152.

Was aber auf den Ausdruck sich bezieht, muß man auflösen, wie bei einem fremden Worte:

οὐρῆας μὲν πρῶτον *)

Denn vielleicht meint er nicht die Maulthiere, sondern die Wächter. Und von Dolon:

εἶδος μὲν ἔην κακὸς **)

ist nicht ein unproportionirter Körper, sondern ein häßliches Gesicht gemeint; denn das schöne Aeußere nennen die Creter ein schönes Gesicht, und:

ζωρότερον δὲ κέραιρε ***)

bedeutet nicht unvermischten Wein, wie bei Trunkenbolden, sondern schnell. Anderes ist durch Uebertragung ausgedrückt. z. B.:

Die andern Götter und Menschen †)
Schliefen die ganze Nacht.

und:

So oft er blickt' in das Troer=Gefild. ††)

und:

Flöten= und Syrinx=Ton. †††)

Denn „alle" ist durch Uebertragung statt „viele" gesetzt, denn Alles ist viel, und:

Ohne Antheil allein. †*)

Denn das Entgegengesetzte ist allein. Ferner durch Prosodie, wie Hippias der Thasier das

---

*) Il. 1, 50.
**) Il. 10, 316.
***) Il. 9, 202.
†) Il. 2, 1.
††) Il. 10, 11.
†††) Il. 10, 13.
†*) Il. 18, 489.

διδομεν δέ οἱ *)

auflößte: und,

τὸ μὲν οὐ καταπύθεται ὄμβρῳ. **)

Anderes durch Unterscheidung, wie Empedocles:

Sterblich wurde sogleich, was früher unsterblich sich wußte —
Und das früher Reine vermischt.

Anderes durch Doppelsinn:

παρῴχηκεν δὲ πλέων νύξ. ***)

Denn πλέων hat einen Doppelsinn. Anderes durch die Gewohnheit der Sprache: z. B. den Mischtrank nennt man Wein, daher wird von Ganymed gedichtet:

Er schenke dem Zeus den Wein ein. †)

Da doch die Götter keinen Wein trinken. Erzarbeiter nennt man die, welche das Eisen bearbeiten. Daher ist der Ausdruck:

Beinschiene von neugeschmiedetem Zinn, ††)

vielleicht metaphorisch zu nehmen. Man muß aber auch, wenn ein Wort etwas entgegengesetztes zu bedeuten scheint, betrachten, auf wie vielerlei Weise es dieses in dem gegebenen Beispiel bezeichnen könnte. Z. B.

τῇ ῥ᾽ ἔσχετο χάλκεον ἔγχος. †††)

was hier gehemmt seyn bedeutet.

Auf wie viele Weise ergiebt sich am besten auf die Art, wie man es im entgegengesetzten Sinne nimmt: oder wie Glaucon sagt, daß einige unvernünftige Vorurtheile fassen,

*) Il. 21, 297.
**) Il. 23, 328.
***) Il. 11, 252.
†) Il. 20, 234.
††) Il. 21, 592.
†††) Il. 20, 272.

und nach eigenem Verdammungs-Urtheil Schlüsse machen: und als haben sie gesprochen, was ihre Meinung ist, tadeln, wenn es ihrer Meinung entgegen ist. So gieng es mit Icarius. Sie glauben, daß er ein Laconier sey: es ist daher ungereimt, daß Telemachus, als er nach Lacedämon kam, ihn nicht besuchte. Vielleicht aber verhält es sich, wie die Cephallenen sagen. Sie sagen nemlich, Odysseus habe aus ihrer Mitte seine Gattin geholt, und es sey Icadius nicht Icarius. Der Name entstand aber wahrscheinlich durch einen Fehler. Im Allgemeinen muß man das Unmögliche entweder auf die Dichtung oder auf das Idealische oder auf die herrschende Meinung zurückführen: denn für die Dichtung ist das glaubwürdige Unmögliche erwünschter als das unglaubliche Mögliche, und es muß so seyn, wie Zeuxis malte: aber auch um das Edlere darzustellen, muß das Ideal hervorragen in Vergleich mit dem Widersprechenden, das man anführt. So ergiebt sich denn auch, daß es bisweilen nicht widersprechend ist. Das, was so, wie es gesagt ist, widerstreitend ist, muß man so betrachten, wie die Streitfragen in den Reden, ob es dasselbe ist, und in demselben Verhältniß und auf dieselbe Weise, so daß man folglich auch auf den Dichter sieht, entweder in welchen Rücksichten er es sagt, oder was ein Verständiger darunter denken mag. Ein gerechter Tadel trifft den Widerspruch und die Schlechtigkeit, wenn der Dichter ohne Noth etwas Widersprechendes aufnimmt, wie Euripides im Aegeus, oder etwas Schlechtes, wie bei Menelaus im Orestes. Der Tadel also kommt aus fünf Quellen, und entweder Unmögliches, oder Widersprechendes, oder Schädliches, oder Entgegengesetztes, oder

gegen die Richtigkeit der Kunst Verstoßendes. Die Auflösungen sind nach dem Gesagten zu betrachten: sie sind zwölf.

27. Ob die Darstellung im Epos oder in der Tragödie die beste sey, ließe sich bezweifeln. Denn wenn die weniger überladene besser ist, eine solche aber diejenige ist, welche für besser zu scheinen bestimmt ist, so ist klar, daß die, welche Alles darstellt, überladen ist. Denn als ob man es ohne dies nicht verstände, machen sie viele Bewegungen, wie die schlechten Flötenspieler sich drehen und wenden, wenn sie den Diskus darstellen sollen, und den Chorführer herumzerren, wenn sie die Scylla blasen. Es verhält sich daher mit der Tragödie so, wie auch die früheren Schauspieler die späteren ansahen: Denn Mynniskus nannte den Callippides einen Affen, weil er zu übertrieben war. Eine solche Ansicht hatte man auch über Pindar. Wie sich aber diese zu einander verhalten, so verhält sich die ganze Kunst zu der Epopöe. Diese, sagen sie, sey für gute Zuschauer, welche der äußern Geberden nicht bedürfen, die Tragödie für schlechte. Die überladene also wäre die geringere. Fürs erste trifft die Anklage nicht die Dichtkunst, sondern die Schauspielerkunst. Denn auch beim rapsodischen Vortrag kann man es mit den Zeichen übertreiben, wie Sosistratus that, und durch Zwischengesänge, wie es Mnasitheus der Opuntier machte. Sodann ist auch nicht alle Bewegung zu verwerfen, so wenig als der Tanz, sondern die von schlechten Künstlern, was auch an Callippides getadelt wurde, und itzt an andern, daß sie unfreie Weiber nachahmen. Ferner macht die Tragödie wie die Epopöe auch ohne Bewegung ihre Wirkung, denn ihr eigentliches Wesen tritt durchs Lesen hervor. Wenn sie nun im Uebrigen höher steht, so ist

es wenigstens nicht nothwendig, daß ihr dies zukomme. Sodann hat die Tragödie Alles, wie die Epopöe: denn sie kann auch das Metrum gebrauchen. Ferner hat ein nicht geringer Theil derselben Musik und äußere Darstellung, wodurch das Vergnügen am lebhaftesten wird. Ferner hat sie die Lebhaftigkeit sowohl beim Leser als bei der Aufführung. Ferner erreicht sie das Ziel ihrer Darstellung in kürzerer Zeit. Denn das Gedrängtere ist angenehmer als das, was lange Zeit in Anspruch nimmt: ich meine, wenn z. B. einer den Oedipus des Sophocles in ein Epos umsetzte, wie die Ilias. Ferner hat jede Darstellung der Epiker weniger Einheit. Ein Beweis ist, daß jede Darstellung mehrere Tragödien giebt. Daher, wenn sie nur Einen Mythus darstellen, muß er nothwendig entweder, wenn er ins Kurze gezogen wird, verstümmelt erscheinen, oder wenn er sich nach dem Maaß der Länge richtet, wässerig. Werden aber mehrere Mythen dargestellt, ich meine z. B. wenn die Handlung aus mehreren Handlungen besteht, so fehlt die Einheit, wie die Ilias und Odyssee viele Theile der Art hat, welche auch an und für sich einen Umfang haben, unerachtet diese Gedichte so gut zusammengesetzt sind, als es nur immer möglich ist, und so weit es angeht, Darstellung Einer Handlung sind. Wenn sie sich nun durch dieses Alles unterscheidet, und noch außerdem durch die Aufführung der Kunst, (denn sie dürfen nicht ein zufälliges Vergnügen bewirken, sondern das angegebene) so ist es offenbar, daß sie vorzüglicher ist, indem sie das Ziel der Epopöe mehr erreicht.

Ueber Tragödie nun und Epopöe, sowohl an und für sich, als über ihre Arten und Theile, wie viel sie sind, wodurch sie sich unterscheiden, was die Ursachen sind, warum sie gut beschaffen sind oder nicht, über die Gründe des Tadels und ihre Widerlegung möge so viel gesagt seyn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälat zu Ulm,
und G. Schwab, Ober-Consistorial-Rath und
Ober-Studien-Rath zu Stuttgart.

Zweihundertvierundzwanzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1847.

arten die erzählende Darstellung versuchen, es würde unschicklich scheinen. Denn das heroische Metrum hat die festeste Haltung und die meiste Majestät, deßwegen nimmt es auch am meisten fremde Wörter und Metaphern auf: denn die erzählende Darstellung ist reicher, als die übrigen. Die jambische und tetrametrische Versart ist bewegt: diese zum Tanz, jene zur Handlung geeignet. Noch ungereimter ist, wenn man sie vermischt, wie Chäremon; deßwegen hat Keiner eine lange Zusammenstellung in einem andern als in dem heroischen Versmaaß, gedichtet, sondern wie wir gesagt haben, die Natur selbst lehrt das ihr Angemessene ausscheiden.

25. Homer verdient aus vielen andern Rücksichten Lob, hauptsächlich aber auch darum, weil er der einzige Dichter ist, der nie verkennt, was er zu thun hat. Der Dichter selbst nemlich darf am wenigsten sprechen, denn Dieß ist nicht seine Aufgabe. Die Andern nun lassen durchaus ihre eigene Persönlichkeit hervortreten und stellen weniges und selten dar: er aber führt nach einer kurzen Einleitung sogleich einen Mann oder eine Frau oder sonst Etwas ein, nichts ohne, sondern mit Charakter. In den Tragödien muß man das Wunderbare dichten. Mehr aber geht in der Epopöe das Widersprechende an, wodurch das Wunderbare hauptsächlich bewirkt wird, weil man nicht auf den Handelnden sieht: denn die Verfolgung Hectors würde sich auf der Bühne lächerlich ausnehmen, indem die Einen stehen und nicht verfolgen, er aber zuwinkt. Im Epos aber fällt Dieß nicht auf. Das Wunderbare ist angenehm: ein Beweis davon ist Das, daß Alle ihrer Erzählung Etwas der Art

hinzufügen, um gefällig zu seyn. Hauptsächlich hat Homer auch die Andern gelehrt, wie man Lügen erzählen muß. Es ist Dieß ein falscher Schluß: denn die Menschen meinen, wenn, sobald das Eine ist oder geschieht, das Andere ist oder geschieht, daß wenn das Letztere ist, auch das Erstere sey oder geschehe: Dieß ist falsch. Deßwegen ist wohl auch das Erste falsch: aber selbst wenn Dieß wirklich wäre, so folgt nicht nothwendig, daß es sey, oder geschehe, oder hinzugefügt werde. Denn weil wir das Letztere als wahr erkennen, macht unsere Seele den Trugschluß, daß auch das Erstere wahr sey. Ein Beispiel davon findet sich in den Niptren. Ferner muß man mehr das unmögliche Wahrscheinliche, als das mögliche Unwahrscheinliche wählen. Der Inhalt soll nicht aus widersprechenden Theilen bestehen, sondern so viel als möglich nichts Widersprechendes haben: finden sich solche, so müssen sie außer der Erzählung liegen, z. B. wenn Oedipus nicht weiß, wie Lajus gestorben ist, nicht in dem Drama, wie in der Electra die, welche die Pythischen Spiele erzählen, oder in den Mysiern Der, welcher sprachlos von Tegea nach Mysien kommt. Es ist daher lächerlich, zu sagen, daß ohne Dieses der Mythus gestört würde; denn von Anfang an soll man keine solche zusammenstellen: ist er aber gestellt und scheint vernünftig, so muß man auch das Ungereimte annehmen. Denn auch in der Odyssee würde das Widersprechende, das sich in der Aussetzung findet, als unerträglich erscheinen, wenn es ein schlechter Dichter gedichtet hätte: nun aber verdeckt es der Dichter durch das andere Vortreffliche, indem er das Ungereimte verschönert. Der Ausdruck muß besonders in den müßigen Theilen, welche

weder Charakter noch Gedanken enthalten, ausgearbeitet seyn: im Gegentheil aber verdeckt ein zu glänzender Vortrag Charaktere und Gedanken.

26. In Betreff der Vorwürfe und ihrer Lösung, aus wie vielen, und was für Arten sie bestehen, möchte bei näherer Betrachtung Folgendes sich ergeben. Da der Dichter ein Nachahmer ist, wie der Maler oder ein anderer Bildner, so muß er von drei möglichen Arten der Darstellung immer eine wählen, entweder wie die Dinge waren oder sind, oder wofür man sie ausgibt und ansieht, oder wie sie seyn sollen. Dieß wird ausgedrückt durch die Diction, durch fremde Wörter und Metaphern. Es gibt viele Veränderungen des Ausdrucks: denn wir verstatten Dieß den Dichtern. Zudem ist in der Politik nicht Dasselbe richtig, was in der Dichtkunst richtig ist: und in der Dichtkunst selbst ist ein doppelter Fehler möglich: theils für sich, theils durch zufällige Gegenstände: versuchte sie darzustellen, was unmöglich ist, so ist es ihr eigener Fehler. Ist aber Das, was sie sich vorsetzt, richtig, dichtet sie aber ein Pferd, das beide rechte Beine auswirft, oder macht sie bei irgend einer Kunst, wie bei der Arzneikunst oder einer andern, einen Fehler, oder dichtet sie sonst etwas Unmögliches, so fehlt sie nicht als Dichtkunst. Man muß daher die Ausstellungen an den Vorwürfen nach diesen Betrachtungen lösen. Zuerst ist gefehlt, wenn gedichtet wird, was der Kunst selbst unmöglich ist. Es würde aber richtig seyn, wenn sie ihren Zweck erreichte. Dieser ist angegeben worden, wenn sie dadurch dem betreffenden, oder einem andern Theil des Ganzen, mehr Effect verliehe. Ein Beispiel ist die Verfolgung Hectors. Wenn nun der Zweck mehr

oder minder erreichbar ist, und es in der hierauf bezüglichen Kunst gefehlt ist, so ist es unrichtig: denn wenn es möglich ist, so soll durchaus nirgends gefehlt seyn. Ferner fragt sich, wo der Fehler liegt, in der Kunst, oder in einem andern zufälligen Umstand. Denn es ist geringer, wenn er nicht wußte, daß die Hirschkuh kein Geweih hat, als wenn er sie schlecht darstellte. Ferner, wenn ausgesetzt wird, daß die Gegenstände nicht nach der Wahrheit dargestellt sind, kann man sagen, aber doch, wie sie seyn sollen: wie auch Sophocles sagte, er stelle die Menschen dar, wie sie seyn sollen, Euripides, wie sie seyen. Dieß ist also auf diese Art zu widerlegen. Ist aber weder das Eine noch das Andere der Fall, so muß man sagen, daß man es dafür annehme, wie die Schilderungen der Götter. Denn vielleicht ist es weder gut noch wahr, zu sagen, sondern Dieß ist, wie Xenophanes sagt, nicht ausgemacht. Vielleicht aber ist die Darstellung nicht idealisirt; man erwiedere, aber es war so, z. B. in Betreff der Waffen:

Aber die Waffen *)
Auf der Spitze des Schafts.

Denn so war es damals Sitte, wie noch jetzt bei den Illyriern. Fragt sich's aber, ob Etwas gut oder nicht gut gesagt oder gethan sey, so muß man nicht blos das Geschehene oder Gesagte selbst betrachten, ob es gut oder schlecht sey, sondern man muß auch auf Den sehen, welcher handelt oder spricht, von Wem, oder wann, oder zu Wem, oder weßwegen es geschieht. Z. B. wegen eines größeren Gutes, damit es erreicht, oder wegen eines größeren Uebels, damit es entfernt werde.

*) Il. 10, 152.

Was aber auf den Ausdruck sich bezieht, muß man auflösen, wie bei einem fremden Worte:

οὐρῆας μὲν πρῶτον *)

Denn vielleicht meint er nicht die Maulthiere, sondern die Wächter. Und von Dolon:

εἶδος μὲν ἔην κακός **)

ist nicht ein unproportionirter Körper, sondern ein häßliches Gesicht gemeint; denn das schöne Aeußere nennen die Creter ein schönes Gesicht, und:

ζωρότερον δὲ κέραιρε ***)

bedeutet nicht unvermischten Wein, wie bei Trunkenbolden, sondern schnell. Anderes ist durch Uebertragung ausgedrückt. z. B.:

Die andern Götter und Menschen †)
Schliefen die ganze Nacht.

und:

So oft er blickt' in das Troer-Gefild. ††)

und:

Flöten- und Syrinx-Ton. †††)

Denn „alle“ ist durch Uebertragung statt „viele“ gesetzt, denn Alles ist viel, und:

Ohne Antheil allein. †*)

Denn das Entgegengesetzte ist allein. Ferner durch Prosodie, wie Hippias der Thasier das

---

*) Il. 1, 50.
**) Il. 10, 316.
***) Il. 9, 202.
†) Il. 2, 1.
††) Il. 10, 11.
†††) Il. 10, 13.
†*) Il. 18, 489.

δίδομεν δέ οἱ *)

auflößte: und,

τὸ μὲν οὐ καταπύθεται ὄμβρῳ. **)

Anderes durch Unterscheidung, wie Empedocles:

Sterblich wurde sogleich, was früher unsterblich sich wußte —
Und das früher Reine vermischt.

Anderes durch Doppelsinn:

παρῴχηκεν δὲ πλέων νύξ. ***)

Denn πλέων hat einen Doppelsinn. Anderes durch die Gewohnheit der Sprache: z. B. den Mischtrank nennt man Wein, daher wird von Ganymed gedichtet:

Er schenke dem Zeus den Wein ein. †)

Da doch die Götter keinen Wein trinken. Erzarbeiter nennt man die, welche das Eisen bearbeiten. Daher ist der Ausdruck:

Beinschiene von neugeschmiedetem Zinn, ††)

vielleicht metaphorisch zu nehmen. Man muß aber auch, wenn ein Wort etwas entgegengesetztes zu bedeuten scheint, betrachten, auf wie vielerlei Weise es dieses in dem gegebenen Beispiel bezeichnen könnte. Z. B.

τῇ ῥ' ἔσχετο χάλκεον ἔγχος. †††)

was hier gehemmt seyn bedeutet.

Auf wie viele Weise ergiebt sich am besten auf die Art, wie man es im entgegengesetzten Sinne nimmt: oder wie Glaucon sagt, daß einige unvernünftige Vorurtheile fassen,

---

*) Il. 21, 297.
**) Il. 23, 328.
***) Il. 11, 252.
†) Il. 20, 234.
††) Il. 21, 592.
†††) Il. 20, 272.

und nach eigenem Verdammungs-Urtheil Schlüsse machen: und als haben sie gesprochen, was ihre Meinung ist, tadeln, wenn es ihrer Meinung entgegen ist. So gieng es mit Icarius. Sie glauben, daß er ein Laconier sey: es ist daher ungereimt, daß Telemachus, als er nach Lacedämon kam, ihn nicht besuchte. Vielleicht aber verhält es sich, wie die Cephallenen sagen. Sie sagen nemlich, Odysseus habe aus ihrer Mitte seine Gattin geholt, und es sey Icadius nicht Icarius. Der Name entstand aber wahrscheinlich durch einen Fehler. Im Allgemeinen muß man das Unmögliche entweder auf die Dichtung oder auf das Idealische oder auf die herrschende Meinung zurückführen: denn für die Dichtung ist das glaubwürdige Unmögliche erwünschter als das unglaubliche Mögliche, und es muß so seyn, wie Zeuxis malte: aber auch um das Edlere darzustellen, muß das Ideal hervorragen in Vergleich mit dem Widersprechenden, das man anführt. So ergiebt sich denn auch, daß es bisweilen nicht widersprechend ist. Das, was so, wie es gesagt ist, widerstreitend ist, muß man so betrachten, wie die Streitfragen in den Reden, ob es dasselbe ist, und in demselben Verhältniß und auf dieselbe Weise, so daß man folglich auch auf den Dichter sieht, entweder in welchen Rücksichten er es sagt, oder was ein Verständiger darunter denken mag. Ein gerechter Tadel trifft den Widerspruch und die Schlechtigkeit, wenn der Dichter ohne Noth etwas Widersprechendes aufnimmt, wie Euripides im Aegeus, oder etwas Schlechtes, wie bei Menelaus im Orestes. Der Tadel also kommt aus fünf Quellen, und entweder Unmögliches, oder Widersprechendes, oder Schädliches, oder Entgegengesetztes, oder

gegen die Richtigkeit der Kunst Verstoßendes. Die Auflösungen sind nach dem Gesagten zu betrachten: sie sind zwölf.

27. Ob die Darstellung im Epos oder in der Tragödie die beste sey, ließe sich bezweifeln. Denn wenn die weniger überladene besser ist, eine solche aber diejenige ist, welche für besser zu scheinen bestimmt ist, so ist klar, daß die, welche Alles darstellt, überladen ist. Denn als ob man es ohne dies nicht verstände, machen sie viele Bewegungen, wie die schlechten Flötenspieler sich drehen und wenden, wenn sie den Discus darstellen sollen, und den Chorführer herumzerren, wenn sie die Scylla blasen. Es verhält sich daher mit der Tragödie so, wie auch die früheren Schauspieler die späteren ansahen: Denn Mynikus nannte den Callippides einen Affen, weil er zu übertrieben war. Eine solche Ansicht hatte man auch über Pindar. Wie sich aber diese zu einander verhalten, so verhält sich die ganze Kunst zu der Epopöe. Diese, sagen sie, sey für gute Zuschauer, welche der äußern Geberden nicht bedürfen, die Tragödie für schlechte. Die überladene also wäre die geringere. Fürs erste trifft die Anklage nicht die Dichtkunst, sondern die Schauspielerkunst. Denn auch beim rapsodischen Vortrag kann man es mit den Zeichen übertreiben, wie Sosistratus that, und durch Zwischengesänge, wie es Mnasitheus der Opuntier machte. Sodann ist auch nicht alle Bewegung zu verwerfen, so wenig als der Tanz, sondern die von schlechten Künstlern, was auch an Callippides getadelt wurde, und itzt an andern, daß sie unfreie Weiber nachahmen. Ferner macht die Tragödie wie die Epopöe auch ohne Bewegung ihre Wirkung, denn ihr eigentliches Wesen tritt durchs Lesen hervor. Wenn sie nun im Uebrigen höher steht, so ist

es wenigstens nicht nothwendig, daß ihr dies zukomme. Sodann hat die Tragödie Alles, wie die Epopöe: denn sie kann auch das Metrum gebrauchen. Ferner hat ein nicht geringer Theil derselben Musik und äußere Darstellung, wodurch das Vergnügen am lebhaftesten wird. Ferner hat sie die Lebhaftigkeit sowohl beim Leser als bei der Aufführung. Ferner erreicht sie das Ziel ihrer Darstellung in kürzerer Zeit. Denn das Gedrängtere ist angenehmer als das, was lange Zeit in Anspruch nimmt: ich meine, wenn z. B. einer den Oedipus des Sophocles in ein Epos umsetzte, wie die Ilias. Ferner hat jede Darstellung der Epiker weniger Einheit. Ein Beweis ist, daß jede Darstellung mehrere Tragödien giebt. Daher, wenn sie nur Einen Mythus darstellen, muß er nothwendig entweder, wenn er ins Kurze gezogen wird, verstümmelt erscheinen, oder wenn er sich nach dem Maaß der Länge richtet, wässerig. Werden aber mehrere Mythen dargestellt, ich meine z. B. wenn die Handlung aus mehreren Handlungen besteht, so fehlt die Einheit, wie die Ilias und Odyssee viele Theile der Art hat, welche auch an und für sich einen Umfang haben, unerachtet diese Gedichte so gut zusammengesetzt sind, als es nur immer möglich ist, und so weit es angeht, Darstellung Einer Handlung sind. Wenn sie sich nun durch dieses Alles unterscheidet, und noch außerdem durch die Aufführung der Kunst, (denn sie dürfen nicht ein zufälliges Vergnügen bewirken, sondern das angegebene) so ist es offenbar, daß sie vorzüglicher ist, indem sie das Ziel der Epopöe mehr erreicht.

Ueber Tragödie nun und Epopöe, sowohl an und für sich, als über ihre Arten und Theile, wie viel sie sind, wodurch sie sich unterscheiden, was die Ursachen sind, warum sie gut beschaffen sind oder nicht, über die Gründe des Tadels und ihre Widerlegung möge so viel gesagt seyn.

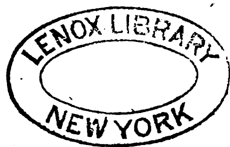
Griechische Prosaiker
in
neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben
von

C. N. v. Osiander, Prälat zu Ulm,
und G. Schwab, Ober-Consistorial-Rath und
Ober-Studien-Rath zu Stuttgart.

Zweihundertvierundzwanzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1847.



Aristoteles Werke.

Schriften zur Naturphilosophie.

Erstes Bändchen.

Drei Bücher von der Seele.

Uebersetzt

von

F. A. Kreuz,

Lehrer der Philosophie am Lyceum in Constanz.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzlerschen Buchhandlung.

1847.

Drei Bücher von der Seele.

Einleitung und Inhalt.

Die ganze Untersuchung über die Seele zerfällt in drei Bücher, deren erstes eine kritische Darstellung der frühern Philosophen enthält; das zweite und dritte die eigenen Gedanken des Aristoteles behandelt: jedoch so, daß jenes zugleich als Vorläufer in die Abhandlung selbst dient, im zweiten und dritten auch die frühern Ansichten nicht unberücksichtigt gelassen und mit den eigenen Gedanken verwoben werden.

Erstes Buch.

Nachdem in der Einleitung (C. 1.) die Wichtigkeit der Untersuchung, die Methode und Schwierigkeiten berührt worden sind, werden die Ansichten der frühern Philosophen über die Seele aufgestellt (C. 2.), worauf eine Beurtheilung und Widerlegung der vorzüglichsten Meinungen folgt, um den Standpunkt, auf den Aristoteles den Leser gestellt haben will, anzuzeigen. (C. 3—5.)

Die Untersuchung über die Natur der Seele ist wichtig zur Erforschung aller Wahrheit; deshalb ist sie hier unternommen worden. Nicht geringer aber als die Wichtigkeit sind die Schwierigkeiten, welche sich A. über die Methode, B. über die Natur ihres Wesens, C. über ihre Trennbarkeit vom Körper erheben.

Ohne hier eine allgemeine Methode anzugeben, — der Beweis und die Eintheilung gelten nicht als solche, cf. Analyt. C. II. 5. — geht Aristoteles sogleich auf die Bestimmung ihres Begriffes über. Denn die wahre Methode hängt von der Natur der zu untersuchenden Sache ab, und entwickelt sich aus dem Ge=

genstande von selbst. Daher die aufgeworfenen Fragen, womit der Anfang der Untersuchung gemacht werden müsse, ob mit der ganzen Seele oder ihren Theilen rc., nur unter der Voraussetzung der Wahrheit ihres Begriffes ihre Erledigung finden können; denn die Theile können nicht ohne das Ganze und die Objekte nicht ohne ihre Thätigkeiten gedacht werden. Deshalb müssen aus dem wahren Begriffe einer Sache die Attribute, so wie aus den Attributen der Begriff sich ergeben. Und eine Definition, aus welcher nicht die Accidenzien folgen, ist ein leeres Geschwätz. Hier ist nun die Methode nichts anderes, als die Bewegung der Sache selbst. Die Untersuchung muß vom Unmittelbaren (τὰ ἀντικείμενα) anheben, und vermittelst der anschauenden Vorstellung (κατὰ τὴν φαντασίαν) zum subjektiven und wahren Begriffe fortschreiten. S. II. 2. 4. 5.

Eben dahin gehört auch das, was über die materielle und rationelle Bestimmung der Seelenzustände (τὰ πάθη) gesagt ist. Da sie materialisirte Begriffe sind, so können sie nicht vom Körper getrennt werden; und beide Bestimmungen müssen zusammenfallen. Diese Betrachtung kommt vorzüglich dem Physiker zu; verschieden vom Mathematiker und Philosophen, von denen jener die Abstraktionen der Dinge, (cf. III. 4. 7.), dieser aber den Begriff rein an und für sich (χωριστον) III. 5. 6. betrachtet. (C. I.)

Als eine Hinleitung auf den Begriff der Seele kann man die Ansichten der frühern Philosophen, welche sofort aufgestellt werden, betrachten. Diese werden auf zwei Bestimmungen, Bewegung und Empfindung zurückgeführt, womit sich eine dritte Ansicht verbindet; nämlich eine Vermischung dieser Beiden.

Die einen bestimmen also ihr Wesen als eine Bewegung. Dahin gehört Demokritos, nebst Leukippos, einige Pythagoreer, Anaxagoras, der aber auch den Geist (νοῦς) berücksichtigt, Thales, Alkmäon.

Andere bildeten sie aus den Principien und den Elementen der Dinge, und setzten sie als ein die Dinge Erkennendes; d. h. weil sie aus den Elementen zusammengesetzt sey, aus welchen die Dinge bestehen, sey sie das Erkennende; wie Empedokles, Plato, und die Pythagoräer. Sie weichen aber in der Zahl der Ele-

mente von einander ab, ob eines oder mehrere oder alle; eben so in der feinern und gröbern Auffassung derselben. Dahin gehört auch der Same des Hippias und das Blut des Kritias; denn diese Stoffe sind den Elementen verwandt. (Alles dieses sind Anfänge zu einem idealen Auffassen der Seele, in welcher, als der Einheit, die Dinge ideal aufgehoben und enthalten sind).

Endlich verbinden drittens noch Andere beide Arten — Bewegung und Elemente als Erkennendes; — wie Anaxagoras, Diogenes, Herakleitos. Schließlich werden alle drei Arten zusammengestellt, und noch eine andere Auffassungsweise angeschlossen, nämlich die Bestimmung derselben als aus dem Warmen oder Kalten. (C. II.)

Es folgt nun bis zum Schlusse des Buches (C. 3 — 5.) eine ausführliche Beurtheilung sowohl der hier aufgestellten, als auch einiger sonst nicht erwähnter Ansichten, welche folgendermaßen vertheilt ist:

Aristoteles beginnt die Widerlegung A. mit der Ansicht der Seele, als einer Bewegung (C. 3. Anf.), prüft hierauf B. die Meinung des Timäus im Plato von ihr, als einer in einen Kreis gebogenen geraden Linie (C. 3. bis Ende). Durch diese Beurtheilung veranlaßt, fügt er C. eine andere ebenfalls von Plato im Phädon berührte von der Harmonie hinzu, (C. 4. Anf.); kehrt dann D. zu der oben abgebrochenen Bewegung zurück (C. 4. Mitte) mit der Frage, ob die Affektionen der Seele Bewegungen seien, und schließt, nachdem er E. den, welcher die Seele als eine sich bewegende Zahl betrachtete, (Xenophanes) widerlegt hat, (C. 4. Ende) die Beurtheilung F. mit der Ansicht derjenigen, welche sie als ein elementarisches Wesen annahmen. (C. 5.)

Die nähere Gedankenfolge ist diese:

Mit Zugrundelegung der vier Arten der Bewegung, welche alle sich auf die Ortsbewegung zurückführen lassen, und nach der auch in der Physik (I. 8.) aufgestellten Eintheilung in an sich seiende und beziehungsweise Bewegung beginnt Aristoteles die Widerlegung des Begriffs der Seele als einer sich bewegenden.

Ist sie nämlich an sich seiende Bewegung, so kommt ihr auch Ort zu; und sie könnte, wenn an sich auch durch Gewalt

bewegt werden. Ferner müßte sie, nach dem Verhältniß ihrer Bewegung aus bestimmten Elementen bestehen; als Feuer müßte sie sich nach oben, als Erde nach unten bewegen. Als den Körper bewegend, könnte sie auch umgekehrt durch des Körpers Bewegungen bewegt, gedacht werden, so daß sie ihren Sitz verwandeln könnte. Sodann, was durch sich selbst bewegt wird, darf nicht von einem andern bewegt werden; die Seele wird aber durch das Empfindbare bewegt, welches der Bewegung durch sich selbst widerspricht. Da ferner das Bewegen gleichsam eine Erweiterung seiner selbst, ein Herausgehen aus sich ist, so würde die Seele durch ihre Selbstbewegung gleichsam aus ihrer Natur heraustreten. Ueberhaupt kann die Seele den Körper nicht mechanisch bewegen, wie Demokritos ihn bewegen läßt; denn nicht mechanisch und äußerlich wird das Thier bewegt, sondern durch Vorsatz.

Zu B. Die Widerlegung der platonischen Ansicht: die Seele bestehe aus den Elementen, und der nach harmonischen Zahlen gebogenen geraden Linie, als einem harmonischen Verhältniß, entsprechend der Kreisbewegung der Himmelskörper, beruht auf folgenden Momenten:

Offenbar versteht Plato unter der Weltseele nicht die empfindende, noch die begehrende Seele, sondern den sogenannten Geist: denn dieser könnte allenfalls als Kreisbewegung gedacht werden. Er aber ist keine Größe. Wäre er eine Größe, so müßte er durch Berührung denken. Gesetzt nun, er berührte mit einem Punkte, oder mit einem Theile, oder mit dem ganzen Kreise; so ist es in jeder Beziehung unmöglich. Setzten wir aber den Geist als die Kreisbewegung, so würde auch so keine Gleichheit zum Vorschein kommen; denn die Kreisbewegung des Himmels ist ewig, und unendlich, des Handelns Zweck aber und des Erkennens Arten sind begrenzt. Ist daher die Kreisbewegung ewig, so würde man immer dasselbe denken müssen. Das Denken ist aber nicht nur nicht bewegt, sondern vielmehr Ruhe.

Uebrigens auch abgesehen von all diesem, widerlegt sich diese Theorie durch ihre eigenen Behauptungen. Denn die Weltseele, als die in einen Kreis gebogene gerade Linie, ist in einem ge-

waltsamen Zustande, und deshalb nicht glückselig und ihrem Wesen angemessen. Ferner ist die Seele, als eine Größe, untrennbar vom Körper. Und doch befindet sich nach andern Stellen der Geist, abgetrennt vom Körper, besser, und ungestörter. S. Plat. Phaedon.

Es ist auch nicht klar, ob der Himmel die Seele, oder die Seele den Himmel zur Bewegung treibe; und wenn die Seele, so ist ihre Bewegung überhaupt, und ihre Kreisbewegung insbesondere eine unendliche, d. h. zwecklose.

Ueberhaupt leidet diese platonische Ansicht nebst vielen Andern der Art, z. B. die Ansicht der Pythagoräer, an einem Hauptgebrechen: Sie bemühen sich nämlich nicht, zu bestimmen, ihre Seelen auch mit passenden Körpern zu versehen. Denn die Pythagoräer sagen, die zufällige Seele nehme den zufälligen Körper an, in der Seelenwanderung (C. 3.).

An diese Widerlegung schließt sich C. eine andere auch von Plato berührte von ihr als einer Harmonie an.

Die Seele ist keine Harmonie, weil sie keine Zusammensetzung und Vermischung ist; auch fällt Bewegung nicht in die Harmonie. Sie läßt sich vielmehr besser auf die Eigenschaften des Körpers anwenden, als auf die Seele: denn die Zusammensetzung geht auf den Körper und ihre Theile; die Mischung aber auf die Elemente: jedoch keines von beiden auf den Geist. Wäre sie daher Mischung der Elemente, so gäbe es so viele Seelen, als es Arten von Mischungen im Körper gibt; oder es wäre außer der Mischung noch etwas anderes gesetzt, wodurch die Verbindung der Seele mit dem Körper aufgehoben würde (C. 4. Anf.).

Nach der Beurtheilung dieser zwei Ansichten kommt Aristoteles wieder auf die Bewegung, und theilt der Seele jetzt bei D. eine beziehungsweise Bewegung zu, indem die Bewegungen, die den Zuständen der Seele zuzukommen scheinen, vom Körper ausgehen, und theils durch die Seele geschehen, wie Erinnerung, Zorn ꝛc., theils bis zu ihr hindringen, wie die Empfindung und Wahrnehmung, ohne daß sie selbst als Substanz bewegt oder verändert würde (C. 4. Mitte.).

Was nun bei E. die Ansicht von der Seele als einer sich

bewegenden Zahl betrifft, so hält sich die Widerlegung derselben an folgende Punkte:

Was sich bewegt, muß Theile haben und Unterschiede; die Zahl hat keine Theile und Unterschiede; folglich kann sie nicht bewegt werden. Die Seele ist daher keine Zahl, die sich bewegt. Würde sie sich aber bewegen, so würde die Monade der Seele, als Punkt gesetzt, durch Bewegung eine Linie werden. — Aus einer Zahl wird eine andere verschiedene Zahl; allein einige Thiere behalten, auch zerschnitten, dieselbe Seele. Die Zahl, als ein Quantitatives, wäre dasselbe, was die Atome des Demokritos. Ferner, als ein Punkt der Seelenmonade, würde sie den Raum der Punkte des Körpers einnehmen, so daß an Einem Orte mehrere Punkte wären.

Bestünde aber die Seele aus den Punkten des Körpers; so müßte auch allen Körpern eine Seele zukommen. Endlich könnte die Seele, auf mathematische Punkte reducirt, auch nicht vom Körper getrennt werden, wie doch die solche Behauptungen Aufstellenden annehmen. Dazu kommt noch, daß kein einziger Seelenzustand, als Freude, Schmerz, aus dieser Bestimmung einer sich bewegenden Zahl erklärt werden kann (C. 4. 5. Anf.).

Es folgt bei F. die Widerlegung derjenigen, welche sie zum Behufe der Erkenntniß der Dinge, als der Uebereinstimmung derselben mit der Seele, aus den Elementen bestehen lassen. Denn die Seele müsse, um die Dinge zu erkennen, aus denselben Elementen bestehen, wie die ganze Natur. Dahin gehört außer dem Plato vorzüglich Empedokles.

Gesetzt nun also, die Seele bestünde aus den Elementen; so würde sie wohl jedes einzelne Element erkennen, aber nicht die ganze sinnliche Erscheinung, als das Verhältniß und die Zusammensetzung derselben. Eben so würde viel Ungereimtes folgen, wenn man sie aus den Kategorieen gebildet denken wollte. Widersprechend ist auch, bald die Leidlosigkeit vom Gleichartigen auszusagen, bald das Leiden und Bewegtwerden; so wie auch, daß gerade diejenigen Theile des Körpers, welche am meisten Erdartiges in sich enthalten, wie Knochen ꝛc. empfindungslos sind. Ferner, da jedes Element nur je ein Einzelnes erkennt, kömmt

ihm mehr Unwissenheit, als Wissen zu. Ja, dem Empedokles muß Gott, als der unwissendste erscheinen, da er allein den Streit nicht kennt. Eben so müßten alle Dinge Seelen haben, und erkennen und fühlen. Auch würde nichts dieselben beherrschen und verbinden.

Alle diese Ansichten über die Seele, sowohl die sie als das Beweglichste, als die sie als das Erkennende und Empfindende durch die Elemente bestimmen, leiden an dem gleichen Gebrechen; daß sie nicht von der ganzen Seele sprechen, und nicht das Einzelne im Allgemeinen suchen und finden; wie auch die sogenannte orphische Rede thut, die die Seele aus dem Athmen bestimmt, obgleich nicht alle lebenden Geschöpfe Athem holen.

Wie nun diese die Seele aus den Elementen bildeten, so hielten Andere dafür, sie sey durch das ganze Weltall ausgegossen. Allein auf diese Art könnte auch die in jedem einzelnen z. B. dem Feuer wohnende Seele ein Thier bilden.

Man könnte auch fragen, woher die Seele, da doch die Elemente eine gleichförmige und einfache Natur zeigen, verschiedene und mannigfaltige Theile in sich aufnehme.

Zum Schluß werden noch zwei Fragen aufgeworfen und betrachtet: nämlich erstens, ob alle Verrichtungen des Geistes von einer einigen untheilbaren Seele ausgehen, oder je einzelne von einzelnen Theilen; zweitens ob das Leben aus allen Verrichtungen der Seele zumal bestehe, oder nur aus einigen.

Was die erste Frage betrifft, so würde, wenn die Seele sich in Theile spaltete, eine neue Seele erforderlich seyn, um die Theile zusammenzuhalten. Es ist auch nicht zu sagen, was für Theile der Seele den Theilen des Körpers entsprechen. Endlich zeigt sich bei denjenigen Thieren, welche zertheilt fortleben, keine Spur von Trennung der Seelentheile. Was die zweite Frage betrifft, so wird auf die Stufenfolge der Seelenanlagen kürzlich hingewiesen S. II. 2. 3. (C. 5.).

Zweites und drittes Buch.

Nachdem Aristoteles die Ansichten der frühern Philosophen über die Seele, nebst einer Beurtheilung vorangeschickt hat; geht

er sofort in dem zweiten und dritten Buche an die Abhandlung und Darstellung selbst. Es handelt in dem zweiten Buch

A. von dem Begriff, den Anlagen und dem Vermögen derselben im Allgemeinen (C. 1—3.).

B. von den einzelnen aus dem Begriffe sich ergebenden Vermögen insbesondere, und zwar

a. von der Pflanzenseele und der Ernährenden (C. 4.);

b. von der Empfindung überhaupt (C. 5.);

c. von den einzelnen Sinnen (C. 6—12.).

Im dritten Buch wird zuerst die Nothwendigkeit und Vermittlung der fünf Sinne zu zeigen gesucht, sowie auch das Verhältniß der Sinne zu ihren Objekten dargestellt (C. 1. 2.); hierauf der Uebergang zur Einbildungskraft (C. 3.), und von dieser zum Geist (νοῦσ) gemacht (C. 4. 5.), welchem in den folgenden Capiteln (6—8) eine weitläufige Erläuterung angefügt ist.

Nachdem Aristoteles so diese Vermögen und Anlagen der Seele durchgegangen, handelt er noch von der ortsbewegenden Kraft (C. 9—11.), und schließt die ganze Abhandlung mit einem nochmaligen Versuche der Nothwendigkeit der Reihenfolge der niedern Seelenvermögen (C. 12. 13.).

Das Nähere bewegt sich in folgenden Momenten:

Mit Zugrundelegung der allgemeinen Bestimmungen von Wesen, Materie und Form wird die Seele als die erste Entelechie des organischen Körpers definirt, wodurch die Frage über ihre Einheit mit dem Körper von selbst sich erledigt. Dieses begriffsmäßige Wesen der Seele wird nun näher erläutert durch Beispiele von Werkzeugen und von den Theilen des Körpers selbst, so daß dadurch die nothwendige Verbindung derselben, als der Form, mit dem Körper, als der Materie, unwidersprechlich sich ergibt. Jedoch wird auch hier schon auf eine später folgende etwaige Trennbarkeit des Geistes (νοῦσ) vom Körper hinzuweisen nicht unterlassen (Vgl. III. C. 5. B. II. C. 1.).

Bei diesem allgemeinen abstrakten Begriff der Seele wird aber nicht stehen geblieben. Denn die wahre Definition einer Sache begnügt sich nicht mit einer blos formellen Erklärung, sondern sie gibt das Was, (τὸτίἐστι) den Grund selbst, an. Da-

her wird die Definition der Seele erst erschöpft durch eine naturgemäße Entwicklung ihrer Anlagen und Vermögen aus dem allgemeinen Begriffe. Zu diesem Ende stellt Aristoteles das Leben als das Unterscheidende des Beseelten vom Unbeseelten auf, und trennt das Pflanzenleben, dem nur Wachsthum und Abnahme zukommt, so von dem thierischen, das verschiedene Grade von Vollkommenheit in sich schließt, daß jenes wohl ohne dieses, dieses aber nicht ohne jenes bestehen kann. Hiebei entsteht die Frage, ob diese Vermögen dem Orte oder allein dem Begriffe nach von einander getrennt werden können. Den Geist (νοῦς) ausgenommen, werden alle übrigen, durch eine Aufeinanderfolge zusammenhängend, als untrennbar und nur dem Begriffe nach getrennt, angenommen. Durch diese Vermögen selbst wird die Seele als die Entelechie auf ihren wahren concreten Begriff zurückgeführt, so daß sie die Formbestimmung und Herrscherin derselben ist, und zugleich in einem bestimmten Körper vorhanden seyn muß (C. 2.).

Aristoteles versucht nun den nähern Causalzusammenhang dieser Vermögen nachzuweisen; ferner, welche Thiere mit den besondern Anlagen begabt seyen; vorzüglich aber wird die Stufenfolge klar gemacht, nach welcher das höhere Vermögen auf das niedere sich stützt, und ohne dasselbe nicht bestehen kann (C. 3.).

Nach der Aufstellung des allgemeinen Begriffes werden die verschiedenen Arten der Seele abgehandelt nach der auch sonst überall beobachteten Methode, vom Unmittelbaren zum Vermittelten, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, so auch hier von den Anlagen zu den Handlungen aufzusteigen. Daher beginnt er von der zeugenden und ernährenden Seele, als dem Grund und dem Substrat der übrigen höheren und vollkommnern Vermögen. Der Zweck jener ist die Erhaltung der Gattung, während das Einzelne seinem Untergang entgegen geht, und die Theilnahme des Sterblichen an dem Unsterblichen in seiner Art. Von all diesem nun muß die Seele als Ursache bestimmt werden. Daher schiebt hier Aristoteles eine Zergliederung des Ursachsverhältnisses ein, welches bezogen wird auf die vegetative Seele.

Die Seele nämlich ist Ursache, indem sie diejenige Formbestimmung ist, welche die Natur des Thieres begründet; ferner

insofern sie Zweck ist, auf welchen die Organe und Handlungen des Körpers bezogen werden; endlich insofern sie die Endursache der Bewegung des Gehens, Wachsens und Fühlens ist.

All dieses auf die Nahrung bezogen, ist offenbar die Seele, nicht aber die blinde, maßlose Materie, Ursache, mag nun das Feuer schlechthin, oder die Erde und das Feuer, nach Empedokles als die einzige Bedingung der Ernährung, die von der Seele ihren Grund erhält, bestimmt werden.

Der Streit der Meinungen über die Ernährung, indem Einige sie vom Entgegengesetzten, Andere vom Gleichartigen ableiten, wird dadurch gehoben, daß die rohe, unverdaute Nahrung unähnlich, die verdaute und assimilirte aber dem Ernährten ähnlich ist.

Weil nichts ernährt wird, was nicht lebt, so ist die Seele in all diesem thätig; daher ist sie Grund des Ernährens, Wachsens und Zeugens. Deßhalb kann auch die erste — unmittelbare Seele (ἡ πρώτη ψυχή) von dem in sich schließenden Endzweck die Erzeugende genannt werden. Die Wärme ist aber das Mittel ihrer Thätigkeit zur Assimilation der Nahrung (C. 4.).

Auf die vegetative Seele, als Grund und Substrat, folgt unmittelbar die Empfindung im Allgemeinen, wiederum nach der eigenthümlichen Methode, dem Abstrakten das Concrete folgen zu lassen.

Die Empfindung, ursprünglich eine Art Bewegung und Leiden, ist nichts anderes, als bloße Möglichkeit, Anlage (δύναμις) welche an sich zweifach, z. B. Anlage des Menschen überhaupt zur Erwerbung der Wissenschaft, und Anlage, die schon besitzende in Anwendung bringen zu können; oder Anlage des Knaben und Anlage des Mannes zum Feldherrn; — welche also als dieses zweifache von den in die Sinne fallenden Gegenständen erzeugt, affiziert, und durch diesen leidenden Zustand in Thätigkeit gesetzt wird, wodurch sie ihre Zweckbestimmung erreicht, und sich zur Vollendung bringt. Sie ist nämlich eben so wohl Aktivität, als Passivität; Bewegung, Leiden und Thun ist Dasselbe. Ein Objekt wirkt von Außen auf sie; sie ist passiv: insofern ist sie nicht gleich, d. h. in der Einheit mit sich selbst. Aber nachdem

sie affiziert worden ist, d. h. empfunden hat, ist sie gleich gemacht (ὁμοιοῦται), identifiziert (C. 5.).

Nachdem Aristoteles nach der auch hier wieder befolgten Methode, vom Niedern zum Höhern aufzusteigen (cf. I. 1.), die Sinnobjekte erwähnt, und in drei Arten getheilt hat: in Eigenthümliche (ἴδια), Gemeinschaftliche (κοινα), und Beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκὸς) (C. 6.); geht er sofort zu den einzelnen Sinnen über, und handelt zuerst von dem Gesichte. — Das Gesicht bezieht sich auf die gesehene Farbe; die Farbe aber bewegt das Durchsichtige, dessen Thätigkeit (ἐνέργειά) das Licht ist. Das Licht ist kein Körper; denn es ist auch vorhanden, ohne daß man eine Bewegung wahrnimmt. Daß die Farbe das Durchsichtige bewegt, und erst durch diese Bewegung das Gesicht etwas wahrnimmt, davon ist auch dieses ein Beweis, daß man nicht sieht, wenn etwas unmittelbar auf das Auge gelegt wird. Wie also bei dem Sehen ein Medium vorhanden seyn muß, um sehen zu können, so scheint es auch bei den übrigen Sinnen der Fall zu seyn (C. 7.).

Der Schall besteht in der Erschütterung der festen und elastischen Körper, wenn sie an einander geschlagen werden, und wird durch ein Medium (Luft) bis zum Gehör fortgepflanzt. Durch die Zurückwerfung des Schalles entsteht das Echo. Die Luft, welche der Schall, als Medium, durchläuft, muß eine einige, stetige seyn und mit der im Ohr eingepflanzten Luft verbunden. Um einen Schall hervorzubringen, muß das Schlagende und Geschlagene zusammentreffen. Es gibt verschiedene Arten des Schalles, hohen, tiefen, welche von den verschiedenen Arten der Bewegung entstehen. — Die Stimme kommt nur den Thieren zu, obgleich man sie auch auf die Instrumente überträgt. Sie ist ein bedeutungsvoller Laut, welcher dadurch entsteht, daß die Luft, welche den Thieren zum Athmen dient, auf die Schlagader gestoßen und von der Zunge im Munde artikulirt gebildet wird (C. 8.).

Ueber den Geruch ist es schwer, etwas Zuverläßiges zu sagen; denn er ist bei den Menschen nicht so scharf ausgebildet, wie bei den übrigen Thieren, obgleich wir im Geschmack, welcher

auf dem Gefühl beruht, viele Thiere übertreffen. Weil Geruch und Geschmack eine Aehnlichkeit mit einander haben, so sind die Namen der Gerüche vom Geschmack hergenommen. Der Geruch bezieht sich, nach der Aehnlichkeit der übrigen Sinne, nicht allein auf das, was durch den Geruch empfunden wird, sondern auch auf das nicht durch den Geruch Empfundene. Nicht nur die Luft, sondern auch das Wasser scheint zur Fortpflanzung des Geruches zu dienen; jedoch ziehen die Thiere, welche athmen, die Gerüche durch den Athem an sich, und können im Wasser nicht riechen. Das Geruchorgan ist verschieden, bei den einen ist es bedeckt, bei den andern offen stehend (C. 9.).

Was durch den Geschmack empfunden wird, ist dem Gefühl unterworfen; es wird daher nicht durch ein körperliches Medium wahrgenommen, sondern schmilzt, im Nassen aufgelößt, gleichsam mit der Zunge. Man empfindet aber nicht nur allein die Geschmacksobjekte, welche dem Geschmack zuträglich sind, sondern auch solche, welche ihm nachtheilig sind, oder ihn zerstören. Der Geschmack kommt vom Trinken her, welches dem Geschmack und Gefühl gemeinsam ist; denn in dem, was man kosten soll, wird die Zunge, wenn es geschmolzen ist, angefeuchtet. Deßhalb ist die Zunge an sich weder naß, noch unempfänglich zur Aufnahme der Feuchtigkeit. (C. 10.)

Was endlich das Gefühl betrifft, so ist die Untersuchung mehr skeptisch gehalten, als eine bestimmte Theorie gegeben; doch neigt sich Aristoteles zu dem einen oder andern der aufgestellten Probleme. — Die ganze Untersuchung wird durch zwei Schwierigkeiten erschwert, nämlich ob das Gefühl, da ihm mehrere Qualitäten, das Warme, Kalte, &c. zukommen, Ein Sinn sei, oder ob es aus einer Mehrheit verschiedener Sinne bestehe; dann zweitens, ob das Gefühl, welches eine Berührung zu seyn scheint, in der That ohne ein dazwischen tretendes Medium entstehe. Was die erste Schwierigkeit betrifft, so scheint Aristoteles mehrere verbundene Sinne angenommen zu haben; die zweite Frage aber wird dahin berichtigt, daß, obgleich etwas zwischen dem Gefühl und dem Objekte als Medium vorhanden ist, dieses Vorhandene nicht, wie bei den andern Sinnen, uns zum Gefühle

affizire, sondern zugleich mit dem Gefühl affizirt, und in einen leidenden Zustand versetzt werde. Der eigentliche Sitz des Gefühls wäre also innerhalb der Haut — das Fleisch. — Es ist also das Gefühl derjenige Sinn, welcher die im strengsten Sinne elementarisch zu nennenden Eigenschaften empfindet; wie das Warme, Kalte ꝛc. Daher muß das Gefühlsorgan von der gleichen Beschaffenheit seyn, wie die Elemente, und zwar eine verhältnißmäßige Mischung derselben, als eine Mitte, die als ein Vermögen (δύναμις) zur beliebigen Aufnahme dieser Dinge betrachtet werden muß. Wie bei den übrigen Sinnen so werden auch beim Gefühl die schwachen oder heftigen Einwirkungen wahrgenommen. (C. 11.)

Nach dieser Auseinandersetzung der einzelnen Sinne stellt Aristoteles das allen Sinnen gemeinschaftliche so auf, daß sie seien das Aufnehmende der Formen der Dinge ohne ihre Materie; der Sitz aber dieses Aufnehmenden seien die Sinnorgane, deren wahres Wesen nicht in einer räumlich ausgedehnten Größe, sondern in einem bestimmten Verhältnisse und Maß bestehe; daher durch eine zu heftige Einwirkung der Objekte auf die Sinne ihr Verhältniß aufgehoben und zerstört werde. Die Pflanzen haben keine Empfindung, weil sie einer Mitte und eines formaufnehmenden Princips entbehren. Die hier aufgeworfene Frage, ob der Geruch, die Farbe, und die andern Sinnobjekte noch etwas anderes bewirken, als Riechen ꝛc., wird, außer bei Geschmack und Gefühl, zwar verneint, jedoch eine Einwirkung einiger Sinnobjekte, z. B. des Schalles, Geruchs auf die Luft wahrgenommen, wobei sich aber die Luft nur passiv verhält.

Es folgt nun ein Versuch, die Nothwendigkeit der sogenannten fünf Sinne zu beweisen, nebst der Darstellung eines Gemeinsinnes für diejenigen Gegenstände, welche gemeinschaftliche genannt werden. II. 6. Für diese Gegenstände kann es keinen besondern Sinn geben. Und obgleich die besondern Sinne das, was andern Sinnen eigenthümlich ist, nebenbei wahrnehmen und unterscheiden, so können doch die gemeinschaftlichen Objekte, wie Bewegung, Ruhe, Figur, Größe, Zahl, meist nebenbei wahrgenommen werden. (III. 1.)

bewegt werden. Ferner müßte sie, nach dem Verhältniß ihrer Bewegung aus bestimmten Elementen bestehen; als Feuer müßte sie sich nach oben, als Erde nach unten bewegen. Als den Körper bewegend, könnte sie auch umgekehrt durch des Körpers Bewegungen bewegt, gedacht werden, so daß sie ihren Sitz verwandeln könnte. Sodann, was durch sich selbst bewegt wird, darf nicht von einem andern bewegt werden; die Seele wird aber durch das Empfindbare bewegt, welches der Bewegung durch sich selbst widerspricht. Da ferner das Bewegen gleichsam eine Erweiterung seiner selbst, ein Herausgehen aus sich ist, so würde die Seele durch ihre Selbstbewegung gleichsam aus ihrer Natur heraustreten. Ueberhaupt kann die Seele den Körper nicht mechanisch bewegen, wie Demokritos ihn bewegen läßt; denn nicht mechanisch und äußerlich wird das Thier bewegt, sondern durch Vorsatz.

Zu B. Die Widerlegung der platonischen Ansicht: die Seele bestehe aus den Elementen, und der nach harmonischen Zahlen gebogenen geraden Linie, als einem harmonischen Verhältniß, entsprechend der Kreisbewegung der Himmelskörper, beruht auf folgenden Momenten:

Offenbar versteht Plato unter der Weltseele nicht die empfindende, noch die begehrende Seele, sondern den sogenannten Geist: denn dieser könnte allenfalls als Kreisbewegung gedacht werden. Er aber ist keine Größe. Wäre er eine Größe, so müßte er durch Berührung denken. Gesetzt nun, er berührte mit einem Punkte, oder mit einem Theile, oder mit dem ganzen Kreise; so ist es in jeder Beziehung unmöglich. Setzten wir aber den Geist als die Kreisbewegung, so würde auch so keine Gleichheit zum Vorschein kommen; denn die Kreisbewegung des Himmels ist ewig, und unendlich, des Handelns Zweck aber und des Erkennens Arten sind begrenzt. Ist daher die Kreisbewegung ewig, so würde man immer dasselbe denken müssen. Das Denken ist aber nicht nur nicht bewegt, sondern vielmehr Ruhe.

Uebrigens auch abgesehen von all diesem, widerlegt sich diese Theorie durch ihre eigenen Behauptungen. Denn die Weltseele, als die in einen Kreis gebogene gerade Linie, ist in einem ge-

waltsamen Zustande, und deshalb nicht glückselig und ihrem Wesen angemessen. Ferner ist die Seele, als eine Größe, untrennbar vom Körper. Und doch befindet sich nach andern Stellen der Geist, abgetrennt vom Körper, besser, und ungestörter. S. Plat. Phaedon.

Es ist auch nicht klar, ob der Himmel die Seele, oder die Seele den Himmel zur Bewegung treibe; und wenn die Seele, so ist ihre Bewegung überhaupt, und ihre Kreisbewegung insbesondere eine unendliche, d. h. zwecklose.

Ueberhaupt leidet diese platonische Ansicht nebst vielen Andern der Art, z. B. die Ansicht der Pythagoräer, an einem Hauptgebrechen: Sie bemühen sich nämlich nicht, zu bestimmen, ihre Seelen auch mit passenden Körpern zu versehen. Denn die Pythagoräer sagen, die zufällige Seele nehme den zufälligen Körper an, in der Seelenwanderung (C. 3.).

An diese Widerlegung schließt sich C. eine andere auch von Plato berührte von ihr als einer Harmonie an.

Die Seele ist keine Harmonie, weil sie keine Zusammensetzung und Vermischung ist; auch fällt Bewegung nicht in die Harmonie. Sie läßt sich vielmehr besser auf die Eigenschaften des Körpers anwenden, als auf die Seele: denn die Zusammensetzung geht auf den Körper und ihre Theile; die Mischung aber auf die Elemente: jedoch keines von beiden auf den Geist. Wäre sie daher Mischung der Elemente, so gäbe es so viele Seelen, als es Arten von Mischungen im Körper gibt; oder es wäre außer der Mischung noch etwas anderes gesetzt, wodurch die Verbindung der Seele mit dem Körper aufgehoben würde (C. 4. Anf.).

Nach der Beurtheilung dieser zwei Ansichten kommt Aristoteles wieder auf die Bewegung, und theilt der Seele jetzt bei D. eine beziehungsweise Bewegung zu, indem die Bewegungen, die den Zuständen der Seele zuzukommen scheinen, vom Körper ausgehen, und theils durch die Seele geschehen, wie Erinnerung, Zorn ꝛc., theils bis zu ihr hindringen, wie die Empfindung und Wahrnehmung, ohne daß sie selbst als Substanz bewegt oder verändert würde (C. 4. Mitte.).

Was nun bei E. die Ansicht von der Seele als einer sich

bewegenden Zahl betrifft, so hält sich die Widerlegung derselben an folgende Punkte:

Was sich bewegt, muß Theile haben und Unterschiede; die Zahl hat keine Theile und Unterschiede; folglich kann sie nicht bewegt werden. Die Seele ist daher keine Zahl, die sich bewegt. Würde sie sich aber bewegen, so würde die Monade der Seele, als Punkt gesetzt, durch Bewegung eine Linie werden. — Aus einer Zahl wird eine andere verschiedene Zahl; allein einige Thiere behalten, auch zerschnitten, dieselbe Seele. Die Zahl, als ein Quantitatives, wäre dasselbe, was die Atome des Demokritos. Ferner, als ein Punkt der Seelenmonade, würde sie den Raum der Punkte des Körpers einnehmen, so daß an Einem Orte mehrere Punkte wären.

Bestünde aber die Seele aus den Punkten des Körpers; so müßte auch allen Körpern eine Seele zukommen. Endlich könnte die Seele, auf mathematische Punkte reducirt, auch nicht vom Körper getrennt werden, wie doch die solche Behauptungen Aufstellenden annehmen. Dazu kommt noch, daß kein einziger Seelenzustand, als Freude, Schmerz, aus dieser Bestimmung einer sich bewegenden Zahl erklärt werden kann (C. 4. 5. Anf.).

Es folgt bei F. die Widerlegung derjenigen, welche sie zum Behufe der Erkenntniß der Dinge, als der Uebereinstimmung derselben mit der Seele, aus den Elementen bestehen lassen. Denn die Seele müsse, um die Dinge zu erkennen, aus denselben Elementen bestehen, wie die ganze Natur. Dahin gehört außer dem Plato vorzüglich Empedokles.

Gesetzt nun also, die Seele bestünde aus den Elementen; so würde sie wohl jedes einzelne Element erkennen, aber nicht die ganze sinnliche Erscheinung, als das Verhältniß und die Zusammensetzung derselben. Eben so würde viel Ungereimtes folgen, wenn man sie aus den Kategorieen gebildet denken wollte. Widersprechend ist auch, bald die Leiblosigkeit vom Gleichartigen auszusagen, bald das Leiden und Bewegtwerden; so wie auch, daß gerade diejenigen Theile des Körpers, welche am meisten Erdartiges in sich enthalten, wie Knochen rc. empfindungslos sind. Ferner, da jedes Element nur je ein Einzelnes erkennt, kömmt

ihm mehr Unwissenheit, als Wissen zu. Ja, dem Empedokles muß Gott, als der unwissendste erscheinen, da er allein den Streit nicht kennt. Eben so müßten alle Dinge Seelen haben, und erkennen und fühlen. Auch würde nichts dieselben beherrschen und verbinden.

Alle diese Ansichten über die Seele, sowohl die sie als das Beweglichste, als die sie als das Erkennende und Empfindende durch die Elemente bestimmen, leiden an dem gleichen Gebrechen; daß sie nicht von der ganzen Seele sprechen, und nicht das Einzelne im Allgemeinen suchen und finden; wie auch die sogenannte orphische Rede thut, die die Seele aus dem Athmen bestimmt, obgleich nicht alle lebenden Geschöpfe Athem holen.

Wie nun diese die Seele aus den Elementen bildeten, so hielten Andere dafür, sie sey durch das ganze Weltall ausgegossen. Allein auf diese Art könnte auch die in jedem einzelnen z. B. dem Feuer wohnende Seele ein Thier bilden.

Man könnte auch fragen, woher die Seele, da doch die Elemente eine gleichförmige und einfache Natur zeigen, verschiedene und mannigfaltige Theile in sich aufnehme.

Zum Schluß werden noch zwei Fragen aufgeworfen und betrachtet: nämlich erstens, ob alle Verrichtungen des Geistes von einer einigen untheilbaren Seele ausgehen, oder je einzelne von einzelnen Theilen; zweitens ob das Leben aus allen Verrichtungen der Seele zumal bestehe, oder nur aus einigen.

Was die erste Frage betrifft, so würde, wenn die Seele sich in Theile spaltete, eine neue Seele erforderlich seyn, um die Theile zusammenzuhalten. Es ist auch nicht zu sagen, was für Theile der Seele den Theilen des Körpers entsprechen. Endlich zeigt sich bei denjenigen Thieren, welche zertheilt fortleben, keine Spur von Trennung der Seelentheile. Was die zweite Frage betrifft, so wird auf die Stufenfolge der Seelenanlagen kürzlich hingewiesen S. II. 2. 3. (C. 5.).

Zweites und drittes Buch.

Nachdem Aristoteles die Ansichten der frühern Philosophen über die Seele, nebst einer Beurtheilung vorangeschickt hat; geht

er sofort in dem zweiten und dritten Buche an die Abhandlung und Darstellung selbst. Es handelt in dem zweiten Buch

A. von dem Begriff, den Anlagen und dem Vermögen derselben im Allgemeinen (C. 1—3.).

B. von den einzelnen aus dem Begriffe sich ergebenden Vermögen insbesondere, und zwar

a. von der Pflanzenseele und der Ernährenden (C. 4.);

b. von der Empfindung überhaupt (C. 5.);

c. von den einzelnen Sinnen (C. 6—12.).

Im dritten Buch wird zuerst die Nothwendigkeit und Vermittlung der fünf Sinne zu zeigen gesucht, sowie auch das Verhältniß der Sinne zu ihren Objekten dargestellt (C. 1. 2.); hierauf der Uebergang zur Einbildungskraft (C. 3.), und von dieser zum Geist (νοῦσ) gemacht (C. 4. 5.), welchem in den folgenden Capiteln (6—8) eine weitläufige Erläuterung angefügt ist.

Nachdem Aristoteles so diese Vermögen und Anlagen der Seele durchgegangen, handelt er noch von der ortsbewegenden Kraft (C. 9—11.), und schließt die ganze Abhandlung mit einem nochmaligen Versuche der Nothwendigkeit der Reihenfolge der niedern Seelenvermögen (C. 12. 13.).

Das Nähere bewegt sich in folgenden Momenten:

Mit Zugrundelegung der allgemeinen Bestimmungen von Wesen, Materie und Form wird die Seele als die erste Entelechie des organischen Körpers definirt, wodurch die Frage über ihre Einheit mit dem Körper von selbst sich erledigt. Dieses begriffsmäßige Wesen der Seele wird nun näher erläutert durch Beispiele von Werkzeugen und von den Theilen des Körpers selbst, so daß dadurch die nothwendige Verbindung derselben, als der Form, mit dem Körper, als der Materie, unwidersprechlich sich ergibt. Jedoch wird auch hier schon auf eine später folgende etwaige Trennbarkeit des Geistes (νοῦσ) vom Körper hinzuweisen nicht unterlassen (Vgl. III. C. 5. B. II. C. 1.).

Bei diesem allgemeinen abstrakten Begriff der Seele wird aber nicht stehen geblieben. Denn die wahre Definition einer Sache begnügt sich nicht mit einer blos formellen Erklärung, sondern sie gibt das Was, (τὸτίἐστι) den Grund selbst, an. Da-

her wird die Definition der Seele erst erschöpft durch eine naturgemäße Entwicklung ihrer Anlagen und Vermögen aus dem allgemeinen Begriffe. Zu diesem Ende stellt Aristoteles das Leben als das Unterscheidende des Beseelten vom Unbeseelten auf, und trennt das Pflanzenleben, dem nur Wachsthum und Abnahme zukommt, so von dem thierischen, das verschiedene Grade von Vollkommenheit in sich schließt, daß jenes wohl ohne dieses, dieses aber nicht ohne jenes bestehen kann. Hiebei entsteht die Frage, ob diese Vermögen dem Orte oder allein dem Begriffe nach von einander getrennt werden können. Den Geist (νοῦς) ausgenommen, werden alle übrigen, durch eine Aufeinanderfolge zusammenhängend, als untrennbar und nur dem Begriffe nach getrennt, angenommen. Durch diese Vermögen selbst wird die Seele als die Entelechie auf ihren wahren concreten Begriff zurückgeführt, so daß sie die Formbestimmung und Herrscherin derselben ist, und zugleich in einem bestimmten Körper vorhanden seyn muß (C. 2.).

Aristoteles versucht nun den nähern Causalzusammenhang dieser Vermögen nachzuweisen; ferner, welche Thiere mit den besondern Anlagen begabt seyen; vorzüglich aber wird die Stufenfolge klar gemacht, nach welcher das höhere Vermögen auf das niedere sich stützt, und ohne dasselbe nicht bestehen kann (C.3.).

Nach der Aufstellung des allgemeinen Begriffes werden die verschiedenen Arten der Seele abgehandelt nach der auch sonst überall beobachteten Methode, vom Unmittelbaren zum Vermittelten, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, so auch hier von den Anlagen zu den Handlungen aufzusteigen. Daher beginnt er von der zeugenden und ernährenden Seele, als dem Grund und dem Substrat der übrigen höheren und vollkommnern Vermögen. Der Zweck jener ist die Erhaltung der Gattung, während das Einzelne seinem Untergang entgegen geht, und die Theilnahme des Sterblichen an dem Unsterblichen in seiner Art. Von all diesem nun muß die Seele als Ursache bestimmt werden. Daher schiebt hier Aristoteles eine Zergliederung des Ursachsverhältnisses ein, welches bezogen wird auf die vegetative Seele.

Die Seele nämlich ist Ursache, indem sie diejenige Formbestimmung ist, welche die Natur des Thieres begründet; ferner

insofern sie Zweck ist, auf welchen die Organe und Handlungen des Körpers bezogen werden; endlich insofern sie die Endursache der Bewegung des Gehens, Wachsens und Fühlens ist.

All dieses auf die Nahrung bezogen, ist offenbar die Seele, nicht aber die blinde, maßlose Materie, Ursache, mag nun das Feuer schlechthin, oder die Erde und das Feuer, nach Empedokles als die einzige Bedingung der Ernährung, die von der Seele ihren Grund erhält, bestimmt werden.

Der Streit der Meinungen über die Ernährung, indem Einige sie vom Entgegengesetzten, Andere vom Gleichartigen ableiten, wird dadurch gehoben, daß die rohe, unverdaute Nahrung unähnlich, die verdaute und assimilirte aber dem Ernährten ähnlich ist.

Weil nichts ernährt wird, was nicht lebt, so ist die Seele in all diesem thätig; daher ist sie Grund des Ernährens, Wachsens und Zeugens. Deßhalb kann auch die erste — unmittelbare Seele (ἡ πρώτη ψυχή) von dem in sich schließenden Endzweck die Erzeugende genannt werden. Die Wärme ist aber das Mittel ihrer Thätigkeit zur Assimilation der Nahrung (C. 4.).

Auf die vegetative Seele, als Grund und Substrat, folgt unmittelbar die Empfindung im Allgemeinen, wiederum nach der eigenthümlichen Methode, dem Abstrakten das Concrete folgen zu lassen.

Die Empfindung, ursprünglich eine Art Bewegung und Leiden, ist nichts anderes, als bloße Möglichkeit, Anlage (δύναμις) welche an sich zweifach, z. B. Anlage des Menschen überhaupt zur Erwerbung der Wissenschaft, und Anlage, die schon besitzende in Anwendung bringen zu können; oder Anlage des Knaben und Anlage des Mannes zum Feldherrn; — welche also als dieses zweifache von den in die Sinne fallenden Gegenständen erzeugt, affiziert, und durch diesen leidenden Zustand in Thätigkeit gesetzt wird, wodurch sie ihre Zweckbestimmung erreicht, und sich zur Vollendung bringt. Sie ist nämlich eben so wohl Aktivität, als Passivität; Bewegung, Leiden und Thun ist Dasselbe. Ein Objekt wirkt von Außen auf sie; sie ist passiv: insofern ist sie nicht gleich, d. h. in der Einheit mit sich selbst. Aber nachdem

sie affiziert worden ist, d. h. empfunden hat, ist sie gleich gemacht (ὁμοιοῦται), identifiziert (C. 5.).

Nachdem Aristoteles nach der auch hier wieder befolgten Methode, vom Niedern zum Höhern aufzusteigen (cf. I. 1.), die Sinnobjekte erwähnt, und in drei Arten getheilt hat: in Eigenthümliche (ἴδια), Gemeinschaftliche (κοινα), und Beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκὸσ) (C. 6.); geht er sofort zu den einzelnen Sinnen über, und handelt zuerst von dem Gesichte. — Das Gesicht bezieht sich auf die gesehene Farbe; die Farbe aber bewegt das Durchsichtige, dessen Thätigkeit (ἐνέργεια) das Licht ist. Das Licht ist kein Körper; denn es ist auch vorhanden, ohne daß man eine Bewegung wahrnimmt. Daß die Farbe das Durchsichtige bewegt, und erst durch diese Bewegung das Gesicht etwas wahrnimmt, davon ist auch dieses ein Beweis, daß man nicht sieht, wenn etwas unmittelbar auf das Auge gelegt wird. Wie also bei dem Sehen ein Medium vorhanden seyn muß, um sehen zu können, so scheint es auch bei den übrigen Sinnen der Fall zu seyn (C. 7.).

Der Schall besteht in der Erschütterung der festen und elastischen Körper, wenn sie an einander geschlagen werden, und wird durch ein Medium (Luft) bis zum Gehör fortgepflanzt. Durch die Zurückwerfung des Schalles entsteht das Echo. Die Luft, welche der Schall, als Medium, durchläuft, muß eine einige, stetige seyn und mit der im Ohr eingepflanzten Luft verbunden. Um einen Schall hervorzubringen, muß das Schlagende und Geschlagene zusammentreffen. Es gibt verschiedene Arten des Schalles, hohen, tiefen, welche von den verschiedenen Arten der Bewegung entstehen. — Die Stimme kommt nur den Thieren zu, obgleich man sie auch auf die Instrumente überträgt. Sie ist ein bedeutungsvoller Laut, welcher dadurch entsteht, daß die Luft, welche den Thieren zum Athmen dient, auf die Schlagader gestoßen und von der Zunge im Munde artikulirt gebildet wird (C. 8.).

Ueber den Geruch ist es schwer, etwas Zuverläßiges zu sagen; denn er ist bei den Menschen nicht so scharf ausgebildet, wie bei den übrigen Thieren, obgleich wir im Geschmack, welcher

auf dem Gefühl beruht, viele Thiere übertreffen. Weil Geruch und Geschmack eine Aehnlichkeit mit einander haben, so sind die Namen der Gerüche vom Geschmack hergenommen. Der Geruch bezieht sich, nach der Aehnlichkeit der übrigen Sinne, nicht allein auf das, was durch den Geruch empfunden wird, sondern auch auf das nicht durch den Geruch Empfundene. Nicht nur die Luft, sondern auch das Wasser scheint zur Fortpflanzung des Geruches zu dienen; jedoch ziehen die Thiere, welche athmen, die Gerüche durch den Athem an sich, und können im Wasser nicht riechen. Das Geruchorgan ist verschieden, bei den einen ist es bedeckt, bei den andern offen stehend (C. 9.).

Was durch den Geschmack empfunden wird, ist dem Gefühl unterworfen; es wird daher nicht durch ein körperliches Medium wahrgenommen, sondern schmilzt, im Nassen aufgelößt, gleichsam mit der Zunge. Man empfindet aber nicht nur allein die Geschmacksobjekte, welche dem Geschmack zuträglich sind, sondern auch solche, welche ihm nachtheilig sind, oder ihn zerstören. Der Geschmack kommt vom Trinken her, welches dem Geschmack und Gefühl gemeinsam ist; denn in dem, was man kosten soll, wird die Zunge, wenn es geschmolzen ist, angefeuchtet. Deßhalb ist die Zunge an sich weder naß, noch unempfänglich zur Aufnahme der Feuchtigkeit. (C. 10.)

Was endlich das Gefühl betrifft, so ist die Untersuchung mehr skeptisch gehalten, als eine bestimmte Theorie gegeben; doch neigt sich Aristoteles zu dem einen oder andern der aufgestellten Probleme. — Die ganze Untersuchung wird durch zwei Schwierigkeiten erschwert, nämlich ob das Gefühl, da ihm mehrere Qualitäten, das Warme, Kalte, ꝛc. zukommen, Ein Sinn sei, oder ob es aus einer Mehrheit verschiedener Sinne bestehe; dann zweitens, ob das Gefühl, welches eine Berührung zu seyn scheint, in der That ohne ein dazwischen tretendes Medium entstehe. Was die erste Schwierigkeit betrifft, so scheint Aristoteles mehrere verbundene Sinne angenommen zu haben; die zweite Frage aber wird dahin berichtigt, daß, obgleich etwas zwischen dem Gefühl und dem Objekte als Medium vorhanden ist, dieses Vorhandene nicht, wie bei den andern Sinnen, uns zum Gefühle

affizire, sondern zugleich mit dem Gefühl affizirt, und in einen leidenden Zustand versetzt werde. Der eigentliche Sitz des Gefühls wäre also innerhalb der Haut — das Fleisch. — Es ist also das Gefühl derjenige Sinn, welcher die im strengsten Sinne elementarisch zu nennenden Eigenschaften empfindet; wie das Warme, Kalte ꝛc. Daher muß das Gefühlsorgan von der gleichen Beschaffenheit seyn, wie die Elemente, und zwar eine verhältnißmäßige Mischung derselben, als eine Mitte, die als ein Vermögen (δύναμις) zur beliebigen Aufnahme dieser Dinge betrachtet werden muß. Wie bei den übrigen Sinnen so werden auch beim Gefühl die schwachen oder heftigen Einwirkungen wahrgenommen. (C. 11.)

Nach dieser Auseinandersetzung der einzelnen Sinne stellt Aristoteles das allen Sinnen gemeinschaftliche so auf, daß sie seien das Aufnehmende der Formen der Dinge ohne ihre Materie; der Sitz aber dieses Aufnehmenden seien die Sinnorgane, deren wahres Wesen nicht in einer räumlich ausgedehnten Größe, sondern in einem bestimmten Verhältnisse und Maß bestehe; daher durch eine zu heftige Einwirkung der Objekte auf die Sinne ihr Verhältniß aufgehoben und zerstört werde. Die Pflanzen haben keine Empfindung, weil sie einer Mitte und eines formaufnehmenden Princips entbehren. Die hier aufgeworfene Frage, ob der Geruch, die Farbe, und die andern Sinnobjekte noch etwas anderes bewirken, als Riechen ꝛc., wird, außer bei Geschmack und Gefühl, zwar verneint, jedoch eine Einwirkung einiger Sinnobjekte, z. B. des Schalles, Geruchs auf die Luft wahrgenommen, wobei sich aber die Luft nur passiv verhält.

Es folgt nun ein Versuch, die Nothwendigkeit der sogenannten fünf Sinne zu beweisen, nebst der Darstellung eines Gemeinsinnes für diejenigen Gegenstände, welche gemeinschaftliche genannt werden. II. 6. Für diese Gegenstände kann es keinen besondern Sinn geben. Und obgleich die besondern Sinne das, was andern Sinnen eigenthümlich ist, nebenbei wahrnehmen und unterscheiden, so können doch die gemeinschaftlichen Objekte, wie Bewegung, Ruhe, Figur, Größe, Zahl, meist nebenbei wahrgenommen werden. (III. 1.)

Die Selbstwahrnehmung des Sehens oder Hörens beruht auf dem Sinne selbst, welcher nicht nur allein die Gegenstände aufzunehmen, sondern auch das Aufgenommene in sich zu bewahren die Kraft hat. Die Thätigkeit des wahrgenommenen Gegenstandes und des wahrnehmenden Sinnes fällt in Eins zusammen. (Einheit des Objekts und Subjekts der Sinne.) Zugleich wird aber auch ihre Verschiedenheit bemerklich gemacht durch die Bestimmung derselben als (δύναμις ἐνέργεια). Wie der Sinn auf einem Einklang beruht, so hängt auch das, was dem Sinne angenehm, oder unangenehm ist, von einem diesem Einklang entsprechenden Verhältnisse ab. — Jeder Sinn nimmt nur ein ihm gerade zukommendes Objekt wahr. Dieser ist also zur allgemeinen Selbstwahrnehmung nicht hinreichend; denn die wahrgenommenen Dinge müssen mit einander verglichen und verbunden werden, um ihre Einheit und ihren Unterschied bestimmen zu können. Es ist also ein Gemeinsinn nothwendig, in welchem die übrigen alle zusammenlaufen. Obgleich die Annahme dieses Gemeinsinnes seine besondern Schwierigkeiten hat, so muß doch angenommen werden, daß er sich auf die verschiedenen Objekte so etwa beziehe, wie z. B. der Punkt, obgleich ein Einiger, auf zwei Theile, die er von einander trennt, sich bezieht; denn der Punkt schließt das Eine, und beginnt das Andere, so daß er eins und zwei zugleich ist. (III. 2.)

Mit dem Abschluß der Sinne ersteigt Aristoteles eine höhere Stufe der Seele, nämlich die Einbildungskraft, die ihm den Weg bahnen muß zum höchsten und vollkommensten Seelenvermögen — dem Geiste. Dieses Vermögen hält Arist. zwischen Sinn und Geist einzuschieben deßhalb für nothwendig, weil es Philosophen gegeben hat, z. B. Empedokles, welche Sinn und Verstand identifizirten. Allein, wenn dieses wäre, könnten sie die Entstehung des Irrthums nicht erklären; noch auch, warum der Sinn allen Thieren, der Geist (νοῦς) aber nur dem Menschen zukomme.

Die Einbildungskraft bildet die Mitte zwischen Sinn und Geist, so daß weder ohne Sinn die Einbildungskraft, noch ohne diese das Denken Statt finden kann. Sie ist weder unterscheidendes Wissen (ὑπόληψις) noch Geist, νοῦς), noch Meinung (δόξα),

noch Sinn (αἴσθησις), noch Verbindung der Meinung mit dem Sinn. Die Einbildungskraft ist vielmehr eine von der Thätigkeit (ἐνέργεια) der Sinne entstandene Bewegung, deren Wahrheit verschieden ist, je nachdem die Empfindungsarten verschieden, oder aber die Empfindungen selbst gegenwärtig oder entfernt sind. Sie, die von dem vorzüglichsten Sinne, dem Gesicht, den Namen hat, (φαντασία von φάος Licht) haftet so fest in den Thieren, und übt eine solche Macht, daß sie nicht selten bei den unvernünftigen und vernünftigen Geschöpfen Princip des Handelns ist. (III. 3.)

Aristoteles hebt die Lehre des Geistes (νοῦς) damit an, daß er ihn mit der Empfindung vergleicht; denn auch dort ist das Bewegen, Leiden und Thun Dasselbe. Sind die Dinge mit der Empfindung identifizirt; so ist sie leiblos und thätig. So ist auch der Geist leiblos, rein und unvermischt, so jedoch daß die Möglichkeit (δύναμις) des Denkens, bevor gedacht wird, an sich inhaltslos ist. Sein Unterschied von dem Sinne, als unvermischt mit der Materie der Körpers, besteht aber darin, daß er von dem Denken des wichtig denkbaren nicht, wie der Sinn durch zu heftige Empfindungen geschwächt und gelähmt, sondern vielmehr, was seinen großen Vorzug vor der Sinnlichkeit ausmacht, gestärkt und erweitert wird. Er hat den Ursprung seiner Thätigkeit in sich selbst, und kann sich durch sich selbst denken. Frei von der Materie, welche in die Sinne fällt, erkennt er den innern und wahren Begriff und Grund der Dinge. Die übrigen Dinge erhalten ihre Wahrheit von dem Geiste, nicht aber bewirken sie eine Erkenntniß Desselben. Die Passivität des Geistes fällt in ihn nur als δύναμις. In dem, was von der Materie getrennt ist (χώριστον), ist Denkendes und Gedachtes Eins und Dasselbe (III. 4.).

Wie aber in jeder Kunst die Form die Materie übertrifft, so ist auch die Aktivität des Geistes vorzüglicher, als seine Passivität; und jener ist Princip und Grund des Wahren, trennbar, d. h. an und für sich, und unsterblich. Die Vergänglichkeit fällt nur in den passiven Geist (III. 5.).

Beim Denken nun des Untheilbaren, Individuellen findet kein Irrthum Statt, welcher vielmehr erst bei der Zusammensetzung der Gedanken, als Eins seyender, eintritt. Untheilbar

ist etwas entweder durch die Größe, oder durch den Begriff und die Form, oder durch die Negation. Der Geist aber ist das, welches alle Dinge umfaßt, und sogar die entgegengesetzten der Möglichkeit nach. Jedoch erkennt nichts, was in sich widersprechend und entgegengesetzt ist, sich selbst. Nur der Geist, welcher frei von Materie, die innerste Natur der Dinge erfaßt, ist der wahrhafte und ewige. (III. 6.)

In der Sinnlichkeit ist die δύναμις früher, in dem Geist aber, wenn man, von den einzelnen Menschen abstrahirend, die Sache überhaupt und schlechthin betrachtet, geht die ἐνέργεια der δύναμισ voran. Die Wahrnehmung der Sinne kann, als ein reines Urtheil, mit dem Sprechen (φάσις Sagen) überhaupt verglichen werden; beim Begehren aber und Verabscheuen bejaht oder verneint, nimmt an, oder verwirft die Seele gleichsam. Für die vernünftigen Geschöpfe nimmt die Einbildungskraft (φαντασία) bei Begehren und Verabscheuen die gleiche Stelle ein, wie der Sinn bei denjenigen Thieren, welche nicht mit Vernunft und Verstand begabt sind. Die Vernunft (λόγος) bestimmt vermittelst einer in die Zukunft fallenden Vorstellung den Vorsatz. Sie hält das Wahre für das Gute, und das Falsche für das Böse; die mathematischen Begriffe aber abstrahirt sie von den Dingen, in denen sie sind. Der Geist kann überhaupt die Sache selbst genannt werden, welche er durch die wahre Thätigkeit des Denkens begreift. (C. 7.)

Alles dieses kurz zusammengefaßt, kann die Seele gewissermaßen Alles, was ist, genannt werden. Wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge ist, so der Geist die Formbestimmung der Formbestimmungen, und der Sinn aller wahrnehmbaren Dinge Art und Form. Der Sinn verschafft der Einbildungskraft, die Einbildungskraft dem Geiste Stoff, um thätig zu seyn. Es sind aber die Gedanken, obgleich nicht ohne Einbildung, doch von der Einbildungskraft verschieden. (C. 8.)

Nachdem Aristoteles die Vermögen der Seele bis zu dem höchsten — dem Geiste, verfolgt und dargestellt hat; bleibt ihm noch eines zu betrachten übrig: die Bewegungsfähigkeit, womit er sofort zum praktischen Geiste gelangt ist. Da dieser auf dem

theoretischen beruht, so wird darauf aufmerksam gemacht, beide nicht von einander getrennt zu betrachten. Die Theile, worunter auch die Bewegungskraft gehört, dürfen überhaupt nicht schlechthin und absolut von einander gerissen werden. In allen ist ein gewisser Trieb (ὄρεξις) vorhanden. Die Bewegungsfähigkeit beruht also weder auf der vegetativen Seele, noch auf den Sinnen, noch auf dem Geist — weder dem theoretischen noch dem praktischen — für sich allein betrachtet. Es ist auch nicht der Trieb selbst, dem bei der Bewegung immer gehorcht wird. (C. 9.)

Trieb und praktischer Verstand (ὄρεξις καὶ νοῦς πρακτικὸς) worunter aber auch die Einbildung begriffen ist, scheinen vorzüglich die Bewegung hervorzubringen. Der Trieb ist aber das Erste: denn das Begehrte dessen Zweck der Trieb ist, ist Princip des praktischen Geistes; deßhalb bewegt der Geist, und auch die Einbildung nicht ohne Trieb. Das Begehrte aber ist, je nachdem es von dem Geist, oder der Einbildungskraft ausgeht, entweder das wahrhaft Gute, oder das nur erscheinende Gute, was auch anders seyn kann. Wenn nun auch öfter Verstand und Begierde einander widersprechen, (denn jener berücksichtigt das Zukünftige, diese aber ergreift das Gegenwärtige); so ist doch das den Willen Bewegende — das Begehrte nämlich, ein Einiges der Gattung nach, und nur der Art nach verschieden. Daher ist dieses (das Begehrte) selbst unbewegt; der Trieb hingegen wird bewegt, und bewegt selbst; das Thier wird nur bewegt. Das Werkzeug aber, womit es bewegt wird, ist ein körperliches; und dieser Theil ist so beschaffen, daß, weil er einen festen Grund des Bewegens hat, zu stoßen und zu ziehen geeignet ist. In der Einbildungskraft, welche bald durch Vernunft und Ueberlegung beherrscht, bald von den Sinnen allein erregt sinnliche und vernünftige Einbildungskraft wird, liegt die unbezwingbare Macht des Triebs. (C. 10.)

Wie den unvollkommenen Thieren eine unbestimmte Bewegung zukommt, so wird auch ihre etwaige Einbildung unbestimmt seyn. Diejenigen Thiere, welche nur mit der sinnlichen Einbildung begabt sind, haben auch keine Meinung, weil sie nicht überlegen können. Im Berathschlagen aber werden durch Ueberlegung die verschiedenen Vorstellungen und Einbildungen mit einander vergli-

chen und auf eine Einheit zurückgeführt. Bei denjenigen Thieren nun, welche die mit Verstand verbundene Einbildungskraft besitzen, zeigen sich drei Arten von Bewegungen: die eine, wo die Vernunft die Begierde; die andere, wo die Begierde die Vernunft überwältigt; die dritte, wo ein Trieb den andern mit sich fortreißt. Die allgemeine Vernunft (καθόλου λόγος) trägt an sich nichts zum Handeln bei, wenn sie nicht durch die einzelnen Gründe (αὕτη κινεῖ ἡ δόξα) zur Thathandlung geführt wird. (C. 11.)

Am Schlusse der ganzen Abhandlung werden die einzelnen Anlagen noch einmal betrachtet, wie sie zur Erhaltung der ganzen Seele nothwendig, und in ihrem Wesen begründet sind. Alles Lebende muß mit der vegetativen Seele begabt seyn; die Thiere aber mit dem Sinne, und zwar alle mit dem Gefühl, die ortsbewegenden auch mit den übrigen Sinnen. Was Seele und Verstandeskraft (διάνοια) hat, und dabei entstanden ist, muß mit den Sinnen begabt seyn, für welche die Organisation des Körpers eingerichtet seyn muß. Vor allem nothwendig aber ist das Gefühl: denn weil der Körper des Thieres ein fühlbarer ist, so würde es ihn nur unvollständig beherrschen, wenn es des Gefühlsinnes beraubt wäre. Es würde nämlich ohne Gefühl sich nicht gegen die äußern feindlichen Einflüsse verwahren können. Um die schädlichen Dinge zu fliehen, und die zuträglichen in sich aufzunehmen, sind die übrigen Sinne allein nicht zureichend. Daher beruht auch der Geschmack auf dem Gefühl. Denjenigen Sinnen aber, welche zur Wahrnehmung eines Mediums bedürfen, ist unter den Elementen die Natur der Luft am angemessensten. (C. 12.)

Daß der Körper des Thieres nicht einfach, d. h. aus einem einzigen Elemente bestehe, beweist die Natur des Gefühls. Denn das Gefühl nimmt nicht allein das Glatte und Rauhe, welchem die Erde entspricht, sondern auch das Warme und Kalte wahr, welches zur Natur des Feuers gehört. Da mit dem Verlust des Gefühls das Thier zu Grunde geht; die übrigen Sinne aber, die mehr des Nutzens als der Nothwendigkeit wegen vorhanden sind, zu Grunde gehen können, ohne daß das Thier einen tödlichen Schaden erleidet: so ist das Gefühl derjenige Sinn, aus dessen nothwendiger Natur die Natur des Körpers erkannt wird.

Aristoteles drei Bücher von der Seele.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Wichtigkeit der Untersuchung, Methode, Begriff und Schwierigkeiten.

Wenn wir die Erkenntniß unter das Schöne und Schätzenswerthe befassen, die eine aber in einem höheren Grade als die andere, entweder in Hinsicht ihrer Genauigkeit, oder der größeren Vortrefflichkeit und Wunderwürdigkeit des Gegenstandes; so dürfen wir wohl in beider Beziehung die Untersuchung über die Seele füglich in die erste Reihe setzen. Es scheint aber auch zu jeglicher Wahrheit die Kenntniß derselben viel beizutragen; vorzüglich zur Natur; denn die Seele ist gleichsam Princip der Thiere. Unser Streben geht sonach dahin, ihre Natur und ihr Wesen zu betrachten und zu erkennen; dann auch, was ihr sonst noch zukommt, wovon Einiges besondere Zustände der Seele überhaupt zu sein, Anderes aber durch dieselbe gemeinschaftlich auch den Thieren zuzukommen scheint. *)

Nach allen Seiten hin aber ist es durchaus sehr schwierig eine überzeugende Gewißheit über sie zu gewinnen. Denn da die Untersuchung vielen anderen Gegenständen gemeinsam ist, die Untersuchung

*) Um in diesem Satze keine Tautologie zu finden, muß man das τοῖς ζῴοις, auf die Zustände des Körpers sich beziehend denken; denn der Begriff ζῷον umfaßt sowohl die Seele als den Körper.

nämlich über das Wesen und das Was; so dürfte leicht Jemanden der Gedanke beikommen, daß es irgend eine einzige Methode gebe für alles dasjenige, dessen Wesen wir erkennen wollen; so wie es auch nur Eine Methode gibt des Wissens der besondern aus Schlüssen sich ergebenden Attribute der Dinge *), nämlich den Beweis **), so daß wir hier jene Methode zu suchen hätten. Gibt es aber nicht eine einzige und gemeinschaftliche Methode über das Was, so wird das Verfahren noch schwieriger; denn dann wird man bei jedem Einzelnen den besonders stattfindenden Gesichtspunkt fassen müssen. Hat man aber auch erkannt, ob es ein Beweis ist, oder eine Eintheilung ***), oder irgend eine andere Methode; so gibt es noch viele andere Schwierigkeiten und Ungewißheiten, aus welchen Principien man die Untersuchung führen muß; denn andere Dinge haben andere Principien, wie die Zahlen und Flächen.

Zuerst ist es wohl nothwendig zu unterscheiden, unter welche Grundbestimmung sie gehört, und was sie ist, d. h. ob sie ein Einzelnes und ein Wesen, oder eine Qualität oder Quantität, oder irgend eine andere der unterschiedenen Categorien; überdies, ob sie ein der Möglichkeit nach Seiendes, oder aber vielmehr eine Wirksamkeit ist. Denn das macht einen nicht geringen Unterschied. Es ist auch zu

*) τὰ συμβεβηκότα bezeichnet sowohl die zufälligen als nothwendigen Attribute der Dinge; daher heißen hier die Ergebnisse des Beweises τὰ κατὰ συμβεβηκός ἴδια.

**) Die Methode der Beweisführung hat zur Voraussetzung die Prinzipien (τὸ τί εστι), die nicht bewiesen werden können. Die Wissenschaft dieser ist die Metaphysik. Ausführlich wird hierüber gehandelt in den zweiten Analytiken, vorzüglich libr. II. I. 1 flg. Conf. Trendelenb. ad. h. l. p. 195. Ueber die Bedeutung von συμβεβηκός ebendas. pag. 188 flgg.

***) S. über die Eintheilung Anal. post. II. 5.

untersuchen, ob sie theilbar oder untheilbar, und ob jede Seele gleichartig ist, oder nicht; wenn aber nicht gleichartig, ob sie der Art oder der Gattung nach verschieden sind. Denn gerade die, welche von der Seele sprechen, und Untersuchungen darüber anstellen, scheinen nur die menschliche Seele vor Augen zu haben. *)

Wir müssen uns auch hüten, daß uns nicht entgehe, ob der Begriff derselben ein Einiger ist, wie der des Thieres; oder in Bezug auf jedes Einzelne verschieden, wie eines Pferdes, Hundes, eines Menschen, Gottes; das Thier, allgemein genommen, aber entweder nichts ist, oder später durch (Abstraktion) entstanden: ebenso auch, wenn etwas anderes Gemeinschaftliches von ihr ausgesagt würde. **)

Ueberdies, wenn nicht viele Seelen, sondern nur Theile derselben sind, ob man zuerst untersuchen muß die ganze Seele, oder aber die Theile. Dabei ist es wieder schwer zu bestimmen, wie sie von Natur von einander verschieden sind, und ob man die Theile zuerst untersuchen muß, oder aber ihre Verrichtungen, wie z. B. das Denken oder den Verstand; und das Empfinden oder das Empfindende; eben so auch bei den andern Theilen. Wenn aber die Verrichtungen zuerst, so dürfte man abermal ein Bedenken erheben darüber, ob vor ihnen das Gegenüberstehende ***) untersucht werden müsse; z. B. das Empfindbare vor dem Empfindenden; und das Denkbare vor dem Denkenden.

Hiebei scheint nicht allein das Erkennen des Was nützlich zu seyn zur denkenden Betrachtung der Ursachen der den Wesen zukommenden Attribute, — wie in der Mathematik die des Geraden und Krummen, oder der Linie und Fläche, um einzusehen, wie vielen

*) Es scheinen hier die Physiker, Demokritos und die Andern gemeint zu seyn.

**) S. über die wahre Begriffsbestimmung der Seele unten II. 2. 3.

***) Die zu Grunde liegenden Objekte.

rechten Winkeln die Winkel eines Dreiecks gleich sind — sondern auch umgekehrt, die Attribute tragen sehr viel bei zum Verständnisse des Was: Denn wenn wir im Stande sind, schon vermittelst der anschauenden Vorstellung über die Accidenzien Bestimmungen zu geben, entweder über alle oder doch die meisten, dann werden wir auch über das Wesen am richtigsten zu reden wissen. Denn jedes Beweises Grund ist das Was, so daß die Definitionen, aus welchen die Erkenntniß der Accidenzien nicht folgt, ja, über welche nicht einmal etwas leicht zu vermuthen ist, offenbar alle sophistisch und gehaltlos hingestellt sind. *)

Auch die Zustände der Seele machen eine Schwierigkeit, ob sie alle gemeinschaftlich auch dem die Seele besitzenden Wesen zukommen, oder ob es etwas der Seele eigenthümlich Zugehörendes gibt; was, ob es gleich nicht leicht ist, doch angenommen werden muß. Bei den meisten Zuständen scheint aber die Seele nicht ohne den Körper weder leidend noch thätig sich zu verhalten; wie beim Zögern, muthig seyn, begehren und überhaupt empfinden. Ausgenommen davon scheint das Denken, welches am meisten einem Eigenthümlichen nahe kommt; dieses aber, wenn es eine Vorstellung ist, oder wenigstens nicht ohne solche, dürfte selbst auch nicht ohne Körper bestehen können. **)

Wenn es also zwar der Seele eigenthümliche Verrichtungen und Zustände gibt, so könnte sie wohl vom Körper getrennt werden; wenn ihr aber nichts Eigenthümliches zukommt, so wäre sie nicht trennbar, sondern sie würde sich verhalten, wie etwa das Gerade, welchem, insofern es gerade ist, vieles zukommt, z. B. die eherne

*) S. hierüber oben Einleitung, u. B. II. l. 4 init.

**) S. unten III. 3. 8. Ende.

Kugel in einem Punkte zu berühren; nicht aber wird das Gerade sie berühren, wenn es davon getrennt ist; denn es ist untrennbar, da es immer mit einem Körper verbunden ist. So scheinen auch alle Zustände der Seele mit dem Körper verbunden zu seyn, als: Zorn, Sanftmuth, Furcht, Mitleid, Muth; auch Freude, und Lieben sowohl als Hassen: denn der Körper ist, sobald sie sich zeigen, auch affizirt. Ein Beweis dessen ist, daß manchmal bei heftigen und auffallenden Begegnissen wir dennoch nicht in Leidenschaft oder Furcht gesetzt, manchmal aber sogar von geringfügigen und unscheinbaren bewegt werden, weil der Körper gereizt ist, und sich so verhält, wie wenn man im Zorne ist. Dieses wird hieraus noch deutlicher werden: Oft nämlich wird man, wenn auch gar nichts Furchterregendes sich zuträgt, doch in die Zustände eines sich fürchtenden versetzt. Wenn dieses sich so verhält, so sind offenbar die Affekte materialisirte Begriffe. Die Bestimmungen (Definitionen) sind daher eben so beschaffen; z. B. das Zornigseyn ist eine Bewegung des so beschaffenen Körpers, oder Theiles, oder Vermögens, durch dieses (Veranlassung) wegen dieses (Zweck).

Deshalb ist es das Geschäft des Physikers, über die Seele Untersuchungen anzustellen, entweder über sie, als in ihrer Gesammtheit, oder wenigstens über die so beschaffene. Verschieden aber würden der Physiker und der Dialektiker *) jeden dieser Zustände bestimmen; als z. B. was der Zorn sey? Der eine würde ihn betrachten als eine Begierde der Wiedervergeltung, oder etwas dergleichen; der andere aber als ein Aufbrausen des Herzblutes, oder des Warmen. Von diesen gibt der eine die Materie, der andere die Form und den Begriff. Denn der Begriff ist die Form des Dinges, der aber in

*) Physische und rationelle Betrachtung.

Die Selbstwahrnehmung des Sehens oder Hörens beruht auf dem Sinne selbst, welcher nicht nur allein die Gegenstände aufzunehmen, sondern auch das Aufgenommene in sich zu bewahren die Kraft hat. Die Thätigkeit des wahrgenommenen Gegenstandes und des wahrnehmenden Sinnes fällt in Eins zusammen. (Einheit des Objekts und Subjekts der Sinne.) Zugleich wird aber auch ihre Verschiedenheit bemerklich gemacht durch die Bestimmung derselben als (δύναμις ἐνέργεια). Wie der Sinn auf einem Einklang beruht, so hängt auch das, was dem Sinne angenehm, oder unangenehm ist, von einem diesem Einklang entsprechenden Verhältnisse ab. — Jeder Sinn nimmt nur ein ihm gerade zukommendes Objekt wahr. Dieser ist also zur allgemeinen Selbstwahrnehmung nicht hinreichend; denn die wahrgenommenen Dinge müssen mit einander verglichen und verbunden werden, um ihre Einheit und ihren Unterschied bestimmen zu können. Es ist also ein Gemeinsinn nothwendig, in welchem die übrigen alle zusammenlaufen. Obgleich die Annahme dieses Gemeinsinnes seine besondern Schwierigkeiten hat, so muß doch angenommen werden, daß er sich auf die verschiedenen Objekte so etwa beziehe, wie z. B. der Punkt, obgleich ein Einiger, auf zwei Theile, die er von einander trennt, sich bezieht; denn der Punkt schließt das Eine, und beginnt das Andere, so daß er eins und zwei zugleich ist. (III. 2.)

Mit dem Abschluß der Sinne ersteigt Aristoteles eine höhere Stufe der Seele, nämlich die Einbildungskraft, die ihm den Weg bahnen muß zum höchsten und vollkommensten Seelenvermögen — dem Geiste. Dieses Vermögen hält Arist. zwischen Sinn und Geist einzuschieben deßhalb für nothwendig, weil es Philosophen gegeben hat, z. B. Empedokles, welche Sinn und Verstand identifizirten. Allein, wenn dieses wäre, könnten sie die Entstehung des Irrthums nicht erklären; noch auch, warum der Sinn allen Thieren, der Geist (νοῦς) aber nur dem Menschen zukomme.

Die Einbildungskraft bildet die Mitte zwischen Sinn und Geist, so daß weder ohne Sinn die Einbildungskraft, noch ohne diese das Denken Statt finden kann. Sie ist weder unterscheidendes Wissen (ὑπόληψις) noch Geist, νοῦς), noch Meinung (δόξα),

noch Sinn (αἴσθησις), noch Verbindung der Meinung mit dem Sinn. Die Einbildungskraft ist vielmehr eine von der Thätigkeit (ἐνέργεια) der Sinne entstandene Bewegung, deren Wahrheit verschieden ist, je nachdem die Empfindungsarten verschieden, oder aber die Empfindungen selbst gegenwärtig oder entfernt sind. Sie, die von dem vorzüglichsten Sinne, dem Gesicht, den Namen hat, (φαντασία von φάος Licht) haftet so fest in den Thieren, und übt eine solche Macht, daß sie nicht selten bei den unvernünftigen und vernünftigen Geschöpfen Princip des Handelns ist. (III. 3.)

Aristoteles hebt die Lehre des Geistes (νοῦς) damit an, daß er ihn mit der Empfindung vergleicht; denn auch dort ist das Bewegen, Leiden und Thun Dasselbe. Sind die Dinge mit der Empfindung identifizirt; so ist sie leiblos und thätig. So ist auch der Geist leiblos, rein und unvermischt, so jedoch daß die Möglichkeit (δύναμις) des Denkens, bevor gedacht wird, an sich inhaltslos ist. Sein Unterschied von dem Sinne, als unvermischt mit der Materie der Körpers, besteht aber darin, daß er von dem Denken des wichtig denkbaren nicht, wie der Sinn durch zu heftige Empfindungen geschwächt und gelähmt, sondern vielmehr, was seinen großen Vorzug vor der Sinnlichkeit ausmacht, gestärkt und erweitert wird. Er hat den Ursprung seiner Thätigkeit in sich selbst, und kann sich durch sich selbst denken. Frei von der Materie, welche in die Sinne fällt, erkennt er den innern und wahren Begriff und Grund der Dinge. Die übrigen Dinge erhalten ihre Wahrheit von dem Geiste, nicht aber bewirken sie eine Erkenntniß Desselben. Die Passivität des Geistes fällt in ihn nur als δύναμις. In dem, was von der Materie getrennt ist (χώριστον), ist Denkendes und Gedachtes Eins und Dasselbe (III. 4.).

Wie aber in jeder Kunst die Form die Materie übertrifft, so ist auch die Aktivität des Geistes vorzüglicher, als seine Passivität; und jener ist Princip und Grund des Wahren, trennbar, d. h. an und für sich, und unsterblich. Die Vergänglichkeit fällt nur in den passiven Geist (III. 5.).

Beim Denken nun des Untheilbaren, Individuellen findet kein Irrthum Statt, welcher vielmehr erst bei der Zusammensetzung der Gedanken, als Eins seyender, eintritt. Untheilbar

ist etwas entweder durch die Größe, oder durch den Begriff und die Form, oder durch die Negation. Der Geist aber ist das, welches alle Dinge umfaßt, und sogar die entgegengesetzten der Möglichkeit nach. Jedoch erkennt nichts, was in sich widersprechend und entgegengesetzt ist, sich selbst. Nur der Geist, welcher frei von Materie, die innerste Natur der Dinge erfaßt, ist der wahrhafte und ewige. (III. 6.)

In der Sinnlichkeit ist die δύναμις früher, in dem Geist aber, wenn man, von den einzelnen Menschen abstrahirend, die Sache überhaupt und schlechthin betrachtet, geht die ἐνέργεια der δύναμισ voran. Die Wahrnehmung der Sinne kann, als ein reines Urtheil, mit dem Sprechen (φάσις Sagen) überhaupt verglichen werden; beim Begehren aber und Verabscheuen bejaht oder verneint, nimmt an, oder verwirft die Seele gleichsam. Für die vernünftigen Geschöpfe nimmt die Einbildungskraft (φαντασία) bei Begehren und Verabscheuen die gleiche Stelle ein, wie der Sinn bei denjenigen Thieren, welche nicht mit Vernunft und Verstand begabt sind. Die Vernunft (λόγος) bestimmt vermittelst einer in die Zukunft fallenden Vorstellung den Vorsatz. Sie hält das Wahre für das Gute, und das Falsche für das Böse; die mathematischen Begriffe aber abstrahirt sie von den Dingen, in denen sie sind. Der Geist kann überhaupt die Sache selbst genannt werden, welche er durch die wahre Thätigkeit des Denkens begreift. (C. 7.)

Alles dieses kurz zusammengefaßt, kann die Seele gewissermaßen Alles, was ist, genannt werden. Wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge ist, so der Geist die Formbestimmung der Formbestimmungen, und der Sinn aller wahrnehmbaren Dinge Art und Form. Der Sinn verschafft der Einbildungskraft, die Einbildungskraft dem Geiste Stoff, um thätig zu seyn. Es sind aber die Gedanken, obgleich nicht ohne Einbildung, doch von der Einbildungskraft verschieden. (C. 8.)

Nachdem Aristoteles die Vermögen der Seele bis zu dem höchsten — dem Geiste, verfolgt und dargestellt hat; bleibt ihm noch eines zu betrachten übrig: die Bewegungsfähigkeit, womit er sofort zum praktischen Geiste gelangt ist. Da dieser auf dem

theoretischen beruht, so wird darauf aufmerksam gemacht, beide nicht von einander getrennt zu betrachten. Die Theile, worunter auch die Bewegungskraft gehört, dürfen überhaupt nicht schlechthin und absolut von einander gerissen werden. In allen ist ein gewisser Trieb (ὄρεξις) vorhanden. Die Bewegungsfähigkeit beruht also weder auf der vegetativen Seele, noch auf den Sinnen, noch auf dem Geist — weder dem theoretischen noch dem praktischen — für sich allein betrachtet. Es ist auch nicht der Trieb selbst, dem bei der Bewegung immer gehorcht wird. (C. 9.)

Trieb und praktischer Verstand (ὄρεξις καὶ νοῦς πρακτικὸς) worunter aber auch die Einbildung begriffen ist, scheinen vorzüglich die Bewegung hervorzubringen. Der Trieb ist aber das Erste: denn das Begehrte dessen Zweck der Trieb ist, ist Princip des praktischen Geistes; deßhalb bewegt der Geist, und auch die Einbildung nicht ohne Trieb. Das Begehrte aber ist, je nachdem es von dem Geist, oder der Einbildungskraft ausgeht, entweder das wahrhaft Gute, oder das nur erscheinende Gute, was auch anders seyn kann. Wenn nun auch öfter Verstand und Begierde einander widersprechen, (denn jener berücksichtigt das Zukünftige, diese aber ergreift das Gegenwärtige); so ist doch das den Willen Bewegende — das Begehrte nämlich, ein Einiges der Gattung nach, und nur der Art nach verschieden. Daher ist dieses (das Begehrte) selbst unbewegt; der Trieb hingegen wird bewegt, und bewegt selbst; das Thier wird nur bewegt. Das Werkzeug aber, womit es bewegt wird, ist ein körperliches; und dieser Theil ist so beschaffen, daß, weil er einen festen Grund des Bewegens hat, zu stoßen und zu ziehen geeignet ist. In der Einbildungskraft, welche bald durch Vernunft und Ueberlegung beherrscht, bald von den Sinnen allein erregt sinnliche und vernünftige Einbildungskraft wird, liegt die unbezwingbare Macht des Triebs. (C. 10.)

Wie den unvollkommenen Thieren eine unbestimmte Bewegung zukommt, so wird auch ihre etwaige Einbildung unbestimmt seyn. Diejenigen Thiere, welche nur mit der sinnlichen Einbildung begabt sind, haben auch keine Meinung, weil sie nicht überlegen können. Im Berathschlagen aber werden durch Ueberlegung die verschiedenen Vorstellungen und Einbildungen mit einander vergli-

chen und auf eine Einheit zurückgeführt. Bei denjenigen Thieren nun, welche die mit Verstand verbundene Einbildungskraft besitzen, zeigen sich drei Arten von Bewegungen: die eine, wo die Vernunft die Begierde; die andere, wo die Begierde die Vernunft überwältigt; die dritte, wo ein Trieb den andern mit sich fortreißt. Die allgemeine Vernunft (καϑόλου λόγος) trägt an sich nichts zum Handeln bei, wenn sie nicht durch die einzelnen Gründe (αὕτη κίνει ἡ δόξα) zur Thathandlung geführt wird. (C. 11.)

Am Schlusse der ganzen Abhandlung werden die einzelnen Anlagen noch einmal betrachtet, wie sie zur Erhaltung der ganzen Seele nothwendig, und in ihrem Wesen begründet sind. Alles Lebende muß mit der vegetativen Seele begabt seyn; die Thiere aber mit dem Sinne, und zwar alle mit dem Gefühl, die ortsbewegenden auch mit den übrigen Sinnen. Was Seele und Verstandeskraft (διάνοια) hat, und dabei entstanden ist, muß mit den Sinnen begabt seyn, für welche die Organisation des Körpers eingerichtet seyn muß. Vor allem nothwendig aber ist das Gefühl: denn weil der Körper des Thieres ein fühlbarer ist, so würde es ihn nur unvollständig beherrschen, wenn es des Gefühlsinnes beraubt wäre. Es würde nämlich ohne Gefühl sich nicht gegen die äußern feindlichen Einflüsse verwahren können. Um die schädlichen Dinge zu fliehen, und die zuträglichen in sich aufzunehmen, sind die übrigen Sinne allein nicht zureichend. Daher beruht auch der Geschmack auf dem Gefühl. Denjenigen Sinnen aber, welche zur Wahrnehmung eines Mediums bedürfen, ist unter den Elementen die Natur der Luft am angemessensten. (C. 12.)

Daß der Körper des Thieres nicht einfach, d. h. aus einem einzigen Elemente bestehe, beweist die Natur des Gefühls. Denn das Gefühl nimmt nicht allein das Glatte und Rauhe, welchem die Erde entspricht, sondern auch das Warme und Kalte wahr, welches zur Natur des Feuers gehört. Da mit dem Verlust des Gefühls das Thier zu Grunde geht; die übrigen Sinne aber, die mehr des Nutzens als der Nothwendigkeit wegen vorhanden sind, zu Grunde gehen können, ohne daß das Thier einen tödlichen Schaden erleidet: so ist das Gefühl derjenige Sinn, aus dessen nothwendiger Natur die Natur des Körpers erkannt wird.

Aristoteles
drei Bücher von der Seele.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Wichtigkeit der Untersuchung, Methode, Begriff und Schwierigkeiten.

Wenn wir die Erkenntniß unter das Schöne und Schätzenswerthe befassen, die eine aber in einem höheren Grade als die andere, entweder in Hinsicht ihrer Genauigkeit, oder der größeren Vortrefflichkeit und Wunderwürdigkeit des Gegenstandes; so dürfen wir wohl in beider Beziehung die Untersuchung über die Seele füglich in die erste Reihe setzen. Es scheint aber auch zu jeglicher Wahrheit die Kenntniß derselben viel beizutragen; vorzüglich zur Natur; denn die Seele ist gleichsam Princip der Thiere. Unser Streben geht sonach dahin, ihre Natur und ihr Wesen zu betrachten und zu erkennen; dann auch, was ihr sonst noch zukommt, wovon Einiges besondere Zustände der Seele überhaupt zu sein, Anderes aber durch dieselbe gemeinschaftlich auch den Thieren zuzukommen scheint. *)

Nach allen Seiten hin aber ist es durchaus sehr schwierig eine überzeugende Gewißheit über sie zu gewinnen. Denn da die Untersuchung vielen anderen Gegenständen gemeinsam ist, die Untersuchung

---

*) Um in diesem Satze keine Tautologie zu finden, muß man das τοῖς ζῴοις, auf die Zustände des Körpers sich beziehend denken; denn der Begriff ζῷον umfaßt sowohl die Seele als den Körper.

nämlich über das Wesen und das Was; so dürfte leicht Jemanden der Gedanke beikommen, daß es irgend eine einzige Methode gebe für alles dasjenige, dessen Wesen wir erkennen wollen; so wie es auch nur Eine Methode gibt des Wissens der besondern aus Schlüssen sich ergebenden Attribute der Dinge *), nämlich den Beweis **), so daß wir hier jene Methode zu suchen hätten. Gibt es aber nicht eine einzige und gemeinschaftliche Methode über das Was, so wird das Verfahren noch schwieriger; denn dann wird man bei jedem Einzelnen den besonders stattfindenden Gesichtspunkt fassen müssen. Hat man aber auch erkannt, ob es ein Beweis ist, oder eine Eintheilung ***), oder irgend eine andere Methode; so gibt es noch viele andere Schwierigkeiten und Ungewißheiten, aus welchen Principien man die Untersuchung führen muß; denn andere Dinge haben andere Principien, wie die Zahlen und Flächen.

Zuerst ist es wohl nothwendig zu unterscheiden, unter welche Grundbestimmung sie gehört, und was sie ist, d. h. ob sie ein Einzelnes und ein Wesen, oder eine Qualität oder Quantität, oder irgend eine andere der unterschiedenen Categorien; überdies, ob sie ein der Möglichkeit nach Seiendes, oder aber vielmehr eine Wirksamkeit ist. Denn das macht einen nicht geringen Unterschied. Es ist auch zu

*) τὰ συμβεβηκότα bezeichnet sowohl die zufälligen als nothwendigen Attribute der Dinge; daher heißen hier die Ergebnisse des Beweises τὰ κατὰ συμβεβηκός ἴδια.

**) Die Methode der Beweisführung hat zur Voraussetzung die Prinzipien (τὸ τί ἐστι), die nicht bewiesen werden können. Die Wissenschaft dieser ist die Metaphysik. Ausführlich wird hierüber gehandelt in den zweiten Analytiken, vorzüglich libr. II. I. 1 flg. Conf. Trendelenb. ad. h. l. p. 195. Ueber die Bedeutung von συμβεβηκός ebendas. pag. 188 flgg.

***) S. über die Eintheilung Anal. post. II. 5.

untersuchen, ob sie theilbar oder untheilbar, und ob jede Seele gleichartig ist, oder nicht; wenn aber nicht gleichartig, ob sie der Art oder der Gattung nach verschieden sind. Denn gerade die, welche von der Seele sprechen, und Untersuchungen darüber anstellen, scheinen nur die menschliche Seele vor Augen zu haben. *)

Wir müssen uns auch hüten, daß uns nicht entgehe, ob der Begriff derselben ein Einiger ist, wie der des Thieres; oder in Bezug auf jedes Einzelne verschieden, wie eines Pferdes, Hundes, eines Menschen, Gottes; das Thier, allgemein genommen, aber entweder nichts ist, oder später durch (Abstraktion) entstanden: ebenso auch, wenn etwas anderes Gemeinschaftliches von ihr ausgesagt würde. **)

Ueberdies, wenn nicht viele Seelen, sondern nur Theile derselben sind, ob man zuerst untersuchen muß die ganze Seele, oder aber die Theile. Dabei ist es wieder schwer zu bestimmen, wie sie von Natur von einander verschieden sind, und ob man die Theile zuerst untersuchen muß, oder aber ihre Verrichtungen, wie z. B. das Denken oder den Verstand; und das Empfinden oder das Empfindende; eben so auch bei den andern Theilen. Wenn aber die Verrichtungen zuerst, so dürfte man abermal ein Bedenken erheben darüber, ob vor ihnen das Gegenüberstehende ***) untersucht werden müsse; z. B. das Empfindbare vor dem Empfindenden; und das Denkbare vor dem Denkenden.

Hiebei scheint nicht allein das Erkennen des Was nützlich zu seyn zur denkenden Betrachtung der Ursachen der den Wesen zukommenden Attribute, — wie in der Mathematik die des Geraden und Krummen, oder der Linie und Fläche, um einzusehen, wie vielen

*) Es scheinen hier die Physiker, Demokritos und die Andern gemeint zu seyn.

**) S. über die wahre Begriffsbestimmung der Seele unten II. 2, 3.

***) Die zu Grunde liegenden Objekte.

rechten Winkeln die Winkel eines Dreiecks gleich sind — sondern auch umgekehrt, die Attribute tragen sehr viel bei zum Verständnisse des Was: Denn wenn wir im Stande sind, schon vermittelst der anschauenden Vorstellung über die Accidenzien Bestimmungen zu geben, entweder über alle oder doch die meisten, dann werden wir auch über das Wesen am richtigsten zu reden wissen. Denn jedes Beweises Grund ist das Was, so daß die Definitionen, aus welchen die Erkenntniß der Accidenzien nicht folgt, ja, über welche nicht einmal etwas leicht zu vermuthen ist, offenbar alle sophistisch und gehaltlos hingestellt sind. *)

Auch die Zustände der Seele machen eine Schwierigkeit, ob sie alle gemeinschaftlich auch dem die Seele besitzenden Wesen zukommen, oder ob es etwas der Seele eigenthümlich Zugehörendes gibt; was, ob es gleich nicht leicht ist, doch angenommen werden muß. Bei den meisten Zuständen scheint aber die Seele nicht ohne den Körper weder leidend noch thätig sich zu verhalten; wie beim Zögern, muthig seyn, begehren und überhaupt empfinden. Ausgenommen davon scheint das Denken, welches am meisten einem Eigenthümlichen nahe kommt; dieses aber, wenn es eine Vorstellung ist, oder wenigstens nicht ohne solche, dürfte selbst auch nicht ohne Körper bestehen können. **)

Wenn es also zwar der Seele eigenthümliche Verrichtungen und Zustände gibt, so könnte sie wohl vom Körper getrennt werden; wenn ihr aber nichts Eigenthümliches zukommt, so wäre sie nicht trennbar, sondern sie würde sich verhalten, wie etwa das Gerade, welchem, insofern es gerade ist, vieles zukommt, z. B. die eherne

---

*) S. hierüber oben Einleitung, u. B. II. 1. 4 init.
**) S. unten III. 3. 8. Ende.

Kugel in einem Punkte zu berühren; nicht aber wird das Gerade sie berühren, wenn es davon getrennt ist; denn es ist untrennbar, da es immer mit einem Körper verbunden ist. So scheinen auch alle Zustände der Seele mit dem Körper verbunden zu seyn, als: Zorn, Sanftmuth, Furcht, Mitleid, Muth; auch Freude, und Lieben sowohl als Hassen: denn der Körper ist, sobald sie sich zeigen, auch affizirt. Ein Beweis dessen ist, daß manchmal bei heftigen und auffallenden Begegnissen wir dennoch nicht in Leidenschaft oder Furcht gesetzt, manchmal aber sogar von geringfügigen und unscheinbaren bewegt werden, weil der Körper gereizt ist, und sich so verhält, wie wenn man im Zorne ist. Dieses wird hieraus noch deutlicher werden: Oft nämlich wird man, wenn auch gar nichts Furchterregendes sich zuträgt, doch in die Zustände eines sich fürchtenden versetzt. Wenn dieses sich so verhält, so sind offenbar die Affekte materialisirte Begriffe. Die Bestimmungen (Definitionen) sind daher eben so beschaffen; z. B. das Zornigseyn ist eine Bewegung des so beschaffenen Körpers, oder Theiles, oder Vermögens, durch dieses (Veranlassung) wegen dieses (Zweck).

Deshalb ist es das Geschäft des Physikers, über die Seele Untersuchungen anzustellen, entweder über sie, als in ihrer Gesammtheit, oder wenigstens über die so beschaffene. Verschieden aber würden der Physiker und der Dialektiker *) jeden dieser Zustände bestimmen; als z. B. was der Zorn sey? Der eine würde ihn betrachten als eine Begierde der Wiedervergeltung, oder etwas dergleichen; der andere aber als ein Aufbrausen des Herzblutes, oder des Warmen. Von diesen gibt der eine die Materie, der andere die Form und den Begriff. Denn der Begriff ist die Form des Dinges, der aber in

*) Physische und rationelle Betrachtung.

einer so oder so bestimmten Materie seyn muß, wenn er existiren soll, wie z. B. dieses der Begriff eines Hauses ist, daß es eine gegen verderblichen Regen, Wind und Hitze schützende Bedeckung sei, nach dem einen, nach dem andern aber, daß es aus Steinen, Ziegeln und Holz bestehe. Der eine gibt die Materie, der andere die in dieser ausgeprägte Form, den Zweck.

Welcher von diesen ist nun der Physiker? Etwa der, welcher das Materielle auffaßt, den Begriff aber nicht kennt? Oder der, welcher allein im Rationellen sich bewegt? Oder vielmehr der, welcher beides mit einander verbindet? Wenn dieses so ist, wer ist jeder von beiden? Kein anderer handelt wohl über die Materie und die Zustände, die nicht von der Materie getrennt werden, und insofern sie nicht getrennt werden können, als der Physiker, dessen Streben auf alles das gerichtet ist, was eines solchen Körpers und einer solchen Materie Verrichtungen und Zustände sind; was aber nicht so beschaffen ist, damit gibt sich ein anderer ab, und zwar mit einigen solcher Dinge der Künstler, wie etwa der Zimmermann und Arzt; von dem aber, was zwar nicht getrennt werden kann, insofern es aber nicht eines solchen Körpers Zustände sind, und aus Abstraktion entstanden ist, handelt der Mathematiker; insofern es endlich ganz von der Materie abgetrennt ist, ist es vor Allem Gegenstand des Philosophen. *)

Doch kehren wir dahin zurück, wovon wir ausgegangen. Wir sagten, daß die leidenden Zustände ungetrennt von der physischen Materie der Thiere bestehen, insofern sie nämlich wirklich so beschaffen sind, wie Zorn, Furcht, nicht aber wie Linie und Fläche.

*) Ueber die hier aufgestellte Eintheilung der theoret. Philosophie, S. H. Ritter Geschichte und Philosophie 3. Thl. S. 58 flgg.

Zweites Kapitel.

Ansichten der früheren Philosophen über die Seele.

In den Untersuchungen nun über die Seele ist es nothwendig, mit den zweifelnden Vorfragen, über die wir vorher im Reinen seyn müssen, zugleich weiter fortschreitend, die Meinungen der frühern Philosophen, welche über sie gehandelt haben, verbindend zusammenzufassen, damit wir das richtig Gesagte annehmen, vor dem Unrichtigen uns aber verwahren können. Als Anfang der Untersuchung wollen wir vorausschicken, was ihr ihrer innern Natur nach vorzüglich zuzukommen scheint. Das Beseelte nämlich scheint sich vom Unbeseelten am meisten durch Bewegung und Empfindung zu unterscheiden. Ungefähr diese zwei Bestimmungen über die Seele haben wir auch von den Vorfahren überliefert bekommen; denn Einige sagen am meisten und zuerst sey Seele das Bewegende. Weiter aber glaubend, das Nichtbewegtwerdende könne selbst nicht ein anderes bewegen, nahmen sie an, die Seele sey etwas Bewegtwerdendes. Deßhalb sagt Demokritos, sie sey ein Feuer und warm; denn von den unendlich mannigfaltigen und untheilbaren Figuren nennt er die kugelförmigen Feuer und Seele; wie in der Luft die sogenannten feinen Sonnenstäubchen, welche in den durch die Fenster dringenden Strahlen zum Vorschein kommen, deren Allbesamung er die Elemente der ganzen Natur nennt. Eben so auch Leukippos. Die Kugelförmigen aber von diesen Atomen nennen sie deshalb Seele, weil solche Gestalten am meisten in das All einzudringen, und das Uebrige, indem sie selbst bewegt sind, zu bewegen die Kraft haben, indem Jene annahmen, die Seele sey das den Thieren die Bewegung Mittheilende. Deshalb sey auch das Athmen die Bedingung des Lebens. Denn, indem das Umgebende (die Luft) die Körper zusammendrücke und die

Gestalten heraustreibe, welche, weil sie selbst nie in Ruhe sind, den Thieren die Bewegung mittheilen; so komme ihnen Nachhülfe durch das Athmen, indem immer wieder andere solcher Figuren von Außen hineingehen. Denn diese, sagen sie, verhindern, daß die in den Thieren vorhandenen, welche die von Außen zusammendrückenden, und durch den Druck verdichtenden zurückstoßen, ausgeschieden werden. Und das Leben daure, so lange sie so das Eindringen der äußern Atome zurückzutreiben die Kraft haben. *)

Denselben Sinn scheint auch das von Pythagoräern Gesagte **) zu haben, von denen Einige behaupteten, die Seele seyen die Sonnenstäubchen in der Luft; andere aber das dieselben Bewegende. Und

*) Es ist bei dieser Ansicht der Seele von Demokritos und Leukippos zweierlei zu unterscheiden: die runden, feurig genannten Atome, welche als Seele bezeichnet werden, und das Athmen, welches durch Stoß und Gegenstoß der äußern und innern Atome auf mechanische Weise bewirkt wird. Damit nämlich die Seele, weil sie aus den Atomen bestehend gedacht wurde, nicht durch den Zusammenstoß der äußern Atome ausgetrieben werde, ist das Athmen erforderlich. Das Leben, von der Wärme der Atome angeregt, erhält sich dadurch, daß die inneren dem Anfall der äußeren widerstehen, oder daß beide gleichsam einen Kampf miteinander eingehen. Die Aeußeren dringen ein, daher werden die Innern ausgetrieben, aber durch das Athmen wieder hergestellt. In diesem beständigen Wechsel von Stoß und Gegenstoß besteht das Leben. Und wenn der Körper den Kampf nicht mehr bestehen kann, so hört das Leben auf. Die von Außen eindringenden Atome siegen über die Innern. — Allbesaamung (*πανσπερμία*) ein eigener Ausdruck des Demokritos. Vergl. Phys. III. 4 wo die Atome *πανσπερμία τῶν σχημάτων* genannt werden.

**) Was für Pythagoräer dieses behauptet haben, wird nicht erwähnt, weder von Arist. noch von den Auslegern.

zwar deßhalb sind sie auf diese verfallen, weil sie in beständiger Bewegung scheinen, auch wenn gänzliche Windstille herrscht. Auf dasselbe Ziel gehen diejenigen zu, welche sagen,*) die Seele sey das sich selbst Bewegende: denn alle diese scheinen angenommen zu haben, die Bewegung sey das der Seele eigenthümlichst zukommende; und alles andere werde durch die Seele bewegt, sie selbst aber durch sich selbst, weil sie nichts Bewegendes sahen, das nicht auch selbst bewegt wird.

Aehnlich behauptet auch Anaxagoras, die Seele sey das Bewegende; und wenn noch irgend ein Anderer gesagt **), der Geist (νοῦς) habe das All bewegt, doch nicht durchaus so, wie Demokritos. Dieser nämlich setzt die Seele und den Verstand schlechthin als dasselbe, behauptend, das Wahre sey das Erscheinende. Deshalb habe Homeros in seinen Gesängen den richtigen Ausdruck gebraucht:

***) „Hektor lag da abwesendes Geistes."

Er setzte also den Verstand nicht als ein Vermögen zur Bestimmung der Wahrheit, sondern behauptet Seele und Verstand sey dasselbe. Anaxagoras aber erklärt sich weniger deutlich darüber. Denn oft nennt er den Geist die Ursache des schön und richtig sich Verhaltenden; anderwärts aber sagt er wieder, die Seele nud der Geist sey dasselbe; denn er herrsche in sämmtlichen Thieren, großen und kleinen, bedeutenden uud unbedeutenden. Allein der nach Ueberlegung

---

*) Plato und Xenokrates.

**) Archelaos, der Physiker, dessen Lehre sich an die des Anaxagoras anschließt. S. H. Ritter Geschichte d. Philosoph. 1. Thl. p. 340 flg.

***) Dieser Vers wird in Homer nicht gelesen. Aehnlich ist die Stelle Il. 23, V. 698.

und Zweck genannte Geist scheint nicht in allen Thieren auf gleiche Weise zu seyn; ja nicht einmal in allen Menschen. *)

Diejenigen also, welche bei dem Beseelten auf die Bewegung sahen, nahmen an, die Seele sey das, was am meisten Bewegungskraft habe; die aber auf das Erkennen und Wahrnehmen der Dinge, diese nennen die Seele die Principien: und unter diesen sind Einige, welche mehrere Principien setzen; andern aber nur Eines: wie Empedokles, der sie aus allen Elementen bestehen läßt, und jedes derselben eine Seele nennt, so sprechend:

Erde sehn wir mit Erde, Wasser aber mit Wasser,
Göttlichen Aether mit Aether, verzehrendes Feuer mit Feuer,
Liebe mit Liebe, Feindschaft aber mit trauriger Feindschaft. **)

---

*) Diese Denker haben Seele und Geist, Empfindung und Denken mit einander vermischt. Und dieses ist es, was Arist. vorzüglich an Anaxagoras tadelt, dessen Princip übrigens anderwärts nach Verdienst gewürdigt wird. S. Metaph. I. 3. p. 12. Brand. Ueber Demokritos vgl. Met. III. 5. p. 78. „Sie sagen auch Homer habe offenbar diese Ansicht; weil er den Hektor, als er vom Schlag betäubt wurde, Gedankenwechselnd daliegen läßt, gleichsam als denken auch die Sinnberaubten, aber nicht dasselbe. Hieraus folgt aber, daß, wenn Beides ein Denken ist, auch das Seyende zu gleicher Zeit sich anders verhält."

**) S. Sturz. Emped. Agrig. p. 634. Vrgl. Metaph. III. 5. Plat. Men. p. 76.

Die hier von Plato angeführten Sätze sind aus zwei seiner Schriften genommen, aus seinem Timäus p. 35 Steph. und aus seinen Untersuchungen über die Philosophie, die verloren gegangen sind. Vrgl. Brandis de perditis Aristotelis libris. Bonn 1823. Am meisten Aufschluß über den Inhalt dieser Sätze gewährt ebenfalls eine Abhandlung von Brandis: „Die Zahlenlehre der Pythagoreer und der Platoniker" im Rheinischen Museum. 4tes Hft. 1828. Vrgl. Trendelenb. ad. h. l. p. 221 fllg.

Auf dieselbe Art bildet auch Plato die Seele aus den Elementen; denn das Aehnliche werde vom Aehnlichen erkannt; die Dinge aber entstehen aus den Principien. Diesem ähnlich bestimmt er in seinen Untersuchungen über die Philosophie das Thier selbst: z. B. aus der Idee des Einen, und aus der ursprünglichen Länge, Breite und Tiefe; auf ähnliche Weise die anderen Dinge. — Noch eine andere Bestimmung ist diese: Der Geist sey das Eins; die Wissenschaft aber die Zwei; denn sie gehe an und für sich auf das Eins — die Meinung sey die Zahl der Fläche; die des festen Körpers aber die Empfindung. Denn die Zahlen pflegen die Ideen selbst und die Principien genannt zu werden; sie bestehen aber aus den Elementen. Die Dinge werden dann beurtheilt entweder durch den Geist, oder durch die Wissenschaft, oder durch die Meinung, oder durch die Empfindung. Und diese Zahlen sind Ideen der Dinge.

Weil aber die Seele ein Bewegendes sowohl als Erkennendes zu seyn schien, so setzten Einige sie aus Beiden zusammen und bestimmten die Seele als die sich selbst bewegende Zahl.

*) Ueber die Bestimmung der Principien aber, welche und wie viele es gebe, sind die früheren Philosophen verschiedener Ansicht; vorzüglich die, welche körperliches, von denen die unkörperliches setzen; von diesen beiden wiederum die, welche durch Mischung die Principien aus Beiden bestimmen. Sie unterscheiden sich ferner über die Zahl derselben. Die Einen nämlich nennen eins, die andern mehrere. Folgerichtig erklären sie dann aus diesen die Seele; denn was seiner Natur nach Bewegungskraft hat, von dem glauben sie nicht ohne Grund, daß es unter die ursprünglichen Dinge gehöre.

*) Allgemein wird Xenokrates als Urheber dieser Definition genannt, obgleich er von Arist. selbst nie genannt wird. S. Ritters Geschichte der Philosophie. 2. Bd. 2. Aufl. p. 532. 540.

Deßhalb schien sie Einigen Feuer zu seyn; denn dieses besteht aus den feinsten Theilchen, und ist unter den Elementen am meisten körperlos; überdies wird es bewegt, und bewegt vorzugsweise das Uebrige. *)

Den Grund eines jeden von diesen hat Demokritos dann schärfer bestimmt, nämlich die Seele und der Geist sey Eins und Dasselbe; dieses Eine bestehe aus den ursprünglichen und untheilbaren Körpern, und sey beweglich wegen der Kleinheit der Theile und der Figur; unter den Figuren nennt er die kugelförmige, die am leichtesten bewegliche; und so beschaffen sey der Geist und das Feuer.

So Demokritos. Anaxagoras aber scheint die Seele verschieden von dem Geist zu fassen, wie wir früher gezeigt haben; gebraucht aber doch beide als Ein Wesen, außer daß er den Geist vor allem Anderen als Princip setzt. Von dem Seyenden also, sagt er, sey dieser allein schlechthin, unvermischt und rein; erklärt aber beides, sowohl Erkennen als Bewegen, aus demselben Princip, indem er sagt, der Geist bewege das All.

Auch Thales scheint nach dem, was man von ihm erzählt, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Magnete sagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt. — Diogenes aber und einige andere die Luft, indem er von dieser glaubt, daß sie die feinsten Theile habe, und Princip sey. Und deßhalb erkenne und bewege die Seele; und zwar insofern sie das Erste ist, und aus diesem

*) Philoponus sagt: Materielle Principien setzten die Physiker Thales, Demokritos, Anaximenes, Anaximandros, Herakleitos; immaterielle aber die Pythagoreer und Xenokrates, auch Plato; gemischte endlich Empedokles, der nebst den vier Elementen, den Streit und die Freundschaft, immaterielle Principien, aufstellte, und Anaxagoras, der, außer den Homoiomerien, den Geist.

das Andere, erkenne sie; insofern sie aber aus den feinsten Theilen bestehe, sey sie bewegend. *)

Auch Herakleitos sagt, das Princip sey die Seele, weil sie die Ausdünstung sey, aus welcher Alles hervorgehe, und dieses sey das Unkörperlichste, und immer fließend; das Bewegte werde aber von dem Bewegten erkannt; und in der Bewegung seyen die Dinge, glaubte jener, und die meisten Andern. **)

Diesen Behauptungen Aehnliches scheint auch Alkmäon von der Seele anzunehmen; denn er sagt von ihr, sie sey unsterblich, wegen der Aehnlichkeit mit den unsterblichen Wesen; dieses komme ihr aber zu als der immer sich Bewegenden; denn alles Göttliche werde unaufhörlich bewegt, der Mond, die Sonne, die Gestirne und der ganze Himmel. ***)

Einige von mehr materieller Gesinnung, wie Hippon, †) haben auch das Wasser vorgebracht. Sie scheinen dazu bewogen worden zu seyn, durch den thierischen Samen, weil er bei allen Geschöpfen feucht ist; denn diejenigen, welche sagen, die Seele sey Blut, werden durch den Samen widerlegt, der nicht Blut ist. Dieser aber, glauben sie, sey die ursprüngliche Seele. — Ferner andere, das Blut, wie Kritias, ††) indem sie annehmen, das Empfinden sey das Eigen-

*) Ueber Diogenes kann verglichen werden Ritters Geschichte d. Philosophie 1ter Theil. S. 221 flg.

**) Vgl. über diese Stelle die Monographie von Schleiermacher: Herakleitos der Dunkle v. Ephesos, in den philosoph. Abhandlungen. Berl. 1834.

***) Vgl. Met. 1. 5. Diog. Laert. VIII. 5. „Auch Alkmäon sagte: Die Seele sey unsterblich, und bewege sich beständig, wie die Sonne."

†) Der Sophist. Cf. Met. 1. 3.

††) Kritias, einer der dreißig Tyrannen, ist aus Plato hinlänglich bekannt.

thümlichste der Seele; dieses aber komme ihr zu wegen der Natur des Blutes. Denn alle Elemente haben einen Wahlmann gefunden, ausgenommen die Erde, die keiner gesetzt hat; außer wenn etwa einer sagte, sie bestehe aus allen Elementen, oder sie sey die Gesammtheit der Elemente. *)

Alle diese bestimmen nun die Seele ungefähr auf dreierlei Weisen, als: Bewegung, Empfindung und Unkörperlichkeit. Jedes von diesen aber wird auf die Principien zurückgeführt. Deßhalb setzten sie auch die, welche sie durch das Erkennen bestimmen, entweder als ein Element, oder als aus den Elementen bestehend, indem sie, ein Einziger ausgenommen, **) ganz Gleiches unter einander behaupten. Sie sagen nämlich, das Gleiche werde vom Gleichen erkannt; und weil die Seele Alles erkennt; setzen sie dieselbe aus allen Principien zusammen. Diejenigen nun, die irgend eine einzige Ursache und Ein Element annehmen, setzen auch die Seele als Eins, wie: Feuer oder Luft; die aber mehrere Principien annehmen, machen auch die Seele vielfach. Nur Anaxagoras allein sagt von dem Geist, er sey leiblos, und habe nichts Gemeinsames mit Nichts von Allem. Wie und durch welche Ursache er [der Geist] aber bei solcher Beschaffenheit erkennen mag, hat weder er selbst gesagt, noch ist es einleuchtend aus dem; was er sonst darüber gesprochen hat.

Es gibt auch solche, die Gegensätze machen in den Principien, ***)

*) Empedokles, welcher die Erde Seele nannte, oder vielmehr die Zusammensetzung der Elemente.

**) Anaxagoras?

***) „z. B. Empedokles, der sie aus allen Elementen und aus Streit und Freundschaft bestehen läßt. Als Eines der Entgegengesetzten behaupten sie Hippon und Herakleitos, und zwar dieser als ein Warmes, denn er nennt die Seele Feuer; jener aber als ein Kaltes, indem er das Wasser als Princip aufstellt.“ Philop.

und diese bilden auch die Seele aus dem Entgegengesetzten; und zwar die das eine der Entgegengesetzten annehmen, wie das Warme, Kalte, oder etwas dergleichen, setzen auch die Seele als irgend eines davon. Deßhalb nennen sie auch die einen, mit entsprechenden Namen, das Warme, weil von ihm das Leben *) den Namen erhalten habe; die Andern aber das Kalte, weil die Seele wegen des Athmens und Abkühlens **) so benannt worden.

So weit was von der Seele überliefert ist, und von den Gründen wegen welcher sie diese Behauptungen aufgestellt haben.

Drittes Kapitel.

Der Seele kommt nicht an sich seiende Bewegung zu. Widerlegung der Platonischen Ansicht derselben.

Zuerst müssen wir nun die Bewegung betrachten; denn vielleicht ist es nicht nur falsch, daß ihr Wesen so beschaffen ist, wie die sagen, welche behaupten, die Seele sey das sich selbst Bewegende, oder sich zu bewegen fähige, sondern es könnte auch zu den Unmöglichkeiten gehören, daß ihr Bewegung zukomme.

Was zuerst das Bewegende betrifft, so ist früher erwähnt worden, daß es nicht nothwendig auch selbst bewegt werde. Da aber alles, was bewegt wird, auf doppelte Art bewegt wird, entweder durch ein anderes, oder durch sich selbst, [durch ein anderes nennen wir

*) Ζῆν von ζέω.

**) ψυχη von ψύχω. Cf. Plat. Cratyl. „Ich meine, diejenigen, welche die Seele so benannten, haben sich dieses dabei gedacht: daß diese, wenn sie sich bei dem Leibe befindet, die Ursache ist, daß er lebt, indem sie ihm das Vermögen des Athmens verleiht und ihn erfrischt (ἀναψύχει); sobald aber dieses Erfrischende fehlt, kommt der Leib um, und stirbt: deßhalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt."

das, was bewegt wird, dadurch, daß es in einem Bewegten ist, wie die Schiffer, die nicht so bewegt werden, wie das Schiff; dieses nämlich wird durch sich selbst bewegt; jene aber, weil sie sich in dem Bewegten befinden. Dies ist einleuchtend an den Theilen des Körpers; denn eine den Füßen eigenthümliche Bewegung ist das Laufen. Dieses kommt auch den Menschen zu; aber den Schiffern, als solchen, nicht] — da also das Bewegtwerden auf doppelte Art gesagt wird, so wollen wir jetzt die Seele untersuchen, ob sie durch sich selbst bewegt wird, oder nur an der Bewegung Theil nimmt.

Angenommen also, die Seele wäre Bewegung, so müßte sie, da es vier Arten von Bewegungen gibt: Ortsbewegung, Verwandlung, Abnahme und Wachsthum, entweder durch eine derselben, oder durch mehrere, oder durch alle bewegt werden. Und wenn sie nicht durch äußere Zustände bewegt wird, so käme ihr durch ihre Natur Bewegung zu; wenn aber dieses, auch Raum; denn alle genannten Bewegungen sind in einem Raume. Wenn aber das Wesen der Seele das sich selbst Bewegen ist, so wird ihr nicht durch äußere Umstände das Bewegtwerden zukommen, wie dem Weißen oder Dreielligen: denn auch dieses wird bewegt, aber nebenbei; denn der Körper, dem diese Eigenschaften zukommen, wird bewegt. Deßhalb kommt diesen aber auch kein Raum zu; der Seele aber wird er zukommen, wenn ihr Wesen an der Bewegung Theil nimmt.

Ueberdies, wenn ihr die Bewegung durch ihre Natur wesentlich ist, würde sie auch durch Gewalt bewegt werden; und wenn durch Gewalt, durch ihre Natur. Eben so verhält es sich mit der Ruhe, denn worein etwas durch seine Natur bewegt wird, darin ruht es auch durch seine Natur. Auf gleiche Art aber auch, wohin etwas mit Gewalt bewegt wird, in dem ruht es auch vermittelst der Gewalt. Was für gewaltsame Bewegungen und Stillstände der Seele es aber

geben sollte, dies ist, auch für die, welche Dichtungen schaffen wollen, nicht leicht darzustellen.

Ferner gehen die Bewegungen nach oben oder unten. Würde sie also nach Oben bewegt, so wäre sie Feuer; wenn aber nach Unten, Erde; denn dieses sind die Bewegungen dieser Körper. Das gleiche Verhältniß würde Statt finden bei den andern Elementen, die zwischen jenen sind (Luft und Wasser).

Ferner, wenn die Seele, wie der Augenschein lehrt, den Körper bewegt, so ist es natürlich, daß sie auch durch die Bewegungen bewege, durch welche sie selbst bewegt wird; wenn aber dieses, so ist es auch richtig, umgekehrt zu sagen, daß, durch welche Bewegung der Körper bewegt wird, durch eben dieselbe auch sie. Der Körper aber wird bewegt, durch die Ortsbewegung; so daß auch die Seele den Ort verändern würde im nämlichen Verhältnisse, wie der Körper, entweder ganz, oder nur theilweise. *) Wenn aber dieses angenommen wird, so müßte man wiederum annehmen, daß sie, wenn sie aus ihrer Stellung herausgegangen ist, wieder hineingehe. Daraus würde folgen, daß die gestorbenen Thiere wieder auferstehen.

Käme der Seele aber durch äußere Umstände Bewegung zu, so würde sie dieselbe von einem andern erfahren; denn durch Gewalt würde das Thier gestoßen werden. Es darf aber nicht dasjenige, welchem das sich selbst Bewegtwerden in seinem Wesen zukommt, von einem andern bewegt werden, außer nur durch äußere Umstände, so wie auch nicht das an und für sich Gute durch ein Anderes oder für ein Anderes sein kann. Von der Seele aber dürfte man wohl sagen, daß sie von dem Empfindbaren am meisten bewegt werde, wenn sie anders bewegt wird. In der That aber, wenn sie sich selbst bewegt, dürfte sie auch wohl bewegt werden, so daß, wenn jede Be-

*) d. h. einzelne Vermögen derselben.

wegung ein Herausgehen des Bewegten ist, insofern es bewegt wird, auch die Seele aus ihrem Wesen heraustreten würde, wenn sie sich nicht blos durch zufällige Aeußerlichkeiten bewegt, sondern die Bewegung zu dem Wesen an und für sich selbst gehört.

Einige sagen auch, die Seele bewege den Körper, in welchem sie ist, so wie sie selbst bewegt werde; wie Demokritos, der ähnlich redet, wie Philippus der Komiker. Dieser nämlich sagt, Dädalos habe die hölzerne Aphrodite sich selbst bewegend gemacht, durch Eingießung des geschmolzenen Silbers in die Form. Aehnliches sagt auch Demokritos, wenn er behauptet, die bewegten untrennbaren Kugeln, weil sie ihrer Natur nach niemals stehen bleiben, ziehen mit sich, und bewegen jeglichen Körper. — Wir aber können fragen, ob eben dieses auch Ruhe bewirke. Wie es dieses bewirken könne, ist schwer, oder unmöglich zu sagen. Ueberhaupt scheint die Seele das Thier nicht auf diese Art zu bewegen, sondern durch Vorsatz und Ueberlegung.

Auf gleiche Art bestimmt auch Timäus das Wesen der Seele, *)

---

*) Platon. Timaeus. p. 36—37 Steph. Die Hauptstelle bei Plato lautet: diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Theile zerschnitten, sie kreuzweise übereinandergelegt, ihre Enden umgebogen zu einem Kreise, und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschloßen, einen innern Kreis und einen äußern bildend, den äußern als die Umdrehung des sich selbst gleichen, den innern die des sich ungleichen, jenen als den herrschenden, ungetheilten. „Den innern aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise getheilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umdrehen. Dies ist nun das System der Seele, innerhalb der alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze, und umschließt es eben so von außen, und bewegt sich in sich selbst, und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen

als den Körper bewegend, so: Sie bewege sich selbst, und deßwegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey. Denn die aus den

und vernünftigen Lebens in sich selbst.“ Weiter oben heißt es Tim. p. 34. „Da Gott die Welt sich ähnlich, sie zum Gotte machen wollte, so hat er ihr die Seele gegeben, und diese in die Mitte gesetzt, und durch das Ganze ausgebreitet. — Weltseele — und dies auch von Außen durch sie umschloßen.“ Von der Bewegung sagt Plato p. 34. a. „Gott hat der Seele eine dem Körper angemessene Bewegung gegeben, nämlich diejenige von den sieben, welche am meisten zum Verstand und zum Bewußtsein paßt, die Kreisbewegung. Er hat aber die Seele sowohl der Entstehung als der Vortrefflichkeit nach früher und vor dem Körper als Herrscherin und Gebieterin des Körpers gebildet.“ Ueber die Bildung der Seele selbst sagt er p. 34. b. „Das Wesen der Seele ist auf folgende Weise geschaffen worden: Von dem ungetheilten und sich immer gleich bleibenden Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des sich selbst Gleichen, (κατα ταὐτὰ) und von der Natur des Andern ist. 2c. „Und hiernach hat sie Gott zur gleichen Mitte des Getheilten und Ungetheilten gemacht. Diese drei Wesen als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott Alles in Eine Idee vereint, indem er die Natur des Andern, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das sich selbst Gleiche (τὸ αὐτὸ) einpaßte.“ Die Urelemente also, woraus sie gebildet wurden, sind das sich selbst Gleiche (τὸ αὐτὸ) und das Andere (τὸ ἕτερον).

Auf eben diese Art bildet auch Plato die Welt. Tim. p. 32—34. Die Substanz der Seele ist also die eine und dieselbe mit der der sichtbaren Welt: es sind dieselben Momente, die ihre Wesenheit ausmachen. Gott als die absolute Substanz sieht nichts anderes, als sich selbst. Sie ist der wahre Mikrokosmos des Makrokosmos. Wenn die Seele aus der Substanz der Welt gebildet ist, so kann sie diese Substanz auch erkennen. Und umgekehrt, wenn sie das sichtbare Universum in sich aufnimmt und bewahrt, so muß sie des Wesens dieses Universums

Elementen bestehende und nach den harmonischen Zahlen getheilte gerade Linie hat er, damit sie eine mit Harmonie verbundene Empfindung habe, und das Ganze im Einklang befindliche Bewegungen

---

theilhaftig seyn. Plato beschreibt daher ihr Verhältniß zu dem gegenständlichen Wesen so; „Der wahrhafte sich selbst gleiche Begriff dreht sich, bei dem Ungleichen sowohl als dem sich selbst Gleichen verweilend, in der Bewegung, um sich selbst ohne Laut und Schall. Wenn der Kreis des Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen gibt; so entstehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen“ (wenn die verschiedenen Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend zeigen mit dem Innern des Geistes). „Wenn die Seele sich aber an das Vernünftige wendet, und der Kreis des sich selbst Gleichen, in guter Fährte begriffen, die Unterschiede zum Vorschein bringt; so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft in ihrer Nothwendigkeit.“ Tim. p. 37. b.

Dieses sind die Hauptstellen des Timäus über die Bildung der Seele und ihr Verhältniß zur Welt. Aristot. hat das Ganze nach seiner Art richtig auf vier Punkte zurückgeführt: Die Seele bewegt den Körper; sie besteht zweitens aus den Elementen [bei Plato τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ἕτερον]; drittens ist sie so getheilt, daß sie harmonische Zahlen bildet, in welchen alle Wahrheit eingeschlossen ist; endlich verhält sie sich zur sichtbaren Welt so, daß die Bewegungen des Himmels gleich denen der Seele sind.

Was nun die in Kreise gebogene gerade Linie selbst betrifft, so wird darunter offenbar die Ekliptik und die von der Fixsternbahn abweichende Sonnen und Planetenbahn verstanden. Der Thierkreis, in welchem mit der Sonne die Planeten sich bewegen, scheint den Aequator, welcher, wegen seiner Deklination, in der Mitte der Fixsternbahn ist, in zwei Punkten zu schneiden (διχασαχῇ συνημμένους). Der Thierkreis wiederum muß in sieben Kreise getheilt werden, damit mit der Sonne jeder Planet seine eigene Bahn erhalte.

hervorbringe, in einen Kreis gebogen; und aus dem Einen Kreise zwei zweifach zusammenhängende Kreise abtheilend, hat er wieder den Einen in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen.

Was nun diese Vorstellung betrifft, so ist es erstens nicht richtig, von der Seele zu sagen, sie sey eine Größe: denn offenbar wollte er, daß die Weltseele so beschaffen sey, wie der sogenannte Geist ist; nicht also, wie die empfindende, noch wie die begehrende Seele: denn die Bewegung dieser beiden ist nicht die Kreisbewegung. Der Geist aber ist Einer, und stetig, so wie auch das Denken; das Denken aber sind die Gedanken. Diese sind Eins durch die Reihenfolge, wie die Zahl; aber nicht durch die Größe. Deßhalb ist auch der Geist nicht so, wie sie, stetig, sondern entweder ohne Theile, oder aber nicht, wie eine Größe, stetig. Denn wie könnte er wohl, wenn er eine Größe ist, entweder als Ganzes, oder mit einem seiner Theile denken? Mit einem Theile nämlich müßte er entweder nach einer Größe, oder nach einem Punkte denken, — wenn man diesen anders einen Theil nennen kann. — Wenn nun nach einem Punkte, so kommt er, da diese unendlich sind, offenbar nie zu einem Ende. Wenn aber nach einer Größe, so wird er mehrmal, oder unendlichemal Dasselbe denken: ja, es kann der Fall seyn, auch nur einmal. Gesetzt aber, die Berührung irgend eines Theiles sey schon hinreichend zum Denken, was bedarf es dann einer Bewegung im Kreise? oder auch überhaupt einer Größe? Muß man aber zum Denken den ganzen Kreis berühren, wie steht es dann mit der Theilberührung? Ueberdies, wie kann das Theilbare mit dem Ungetheilten denken, und das Ungetheilte mit dem Theilbaren? Der Geist muß aber jener Kreis seyn; denn des Gedankens Bewegung ist das Denken, des Kreises aber die Umwälzung.

Wenn nun das Denken eine Umwälzung ist, so würde auch der

Kreis, dessen so beschaffene Umwälzung das Denken ist, der Geist seyn. Er wird also immer etwas denken; denn es muß so seyn, wenn die Umwälzung ewig ist. Dem ist aber nicht so: denn die thätig auf das Handeln gerichteten Gedanken sind begrenzt; alle sind eines andern wegen. Eben so sind die theoretischen gleicherweise durch die Begriffserklärungen bestimmt; denn jeder Vernunftgedanke ist Begriffserklärung oder Beweis. Die Beweise aber gehen von einem Princip aus, und haben als Ende den Schluß, oder die Folgerung. Wenn sie aber auch nicht begrenzt werden, so kehren sie doch nicht wieder zum Anfang zurück; sondern immer ein Mittleres und Aeußerstes hinzunehmend, schreiten sie gerade vorwärts. Die Kreisumwälzung aber biegt immer wieder zum Anfang um; entgegengesetzt den Begriffen, und Begriffserklärungen, die alle begrenzt sind und abgeschlossen. — Ueberdies wenn dieselbe Umwälzung oft geschieht, [was, weil die Bewegung ewig ist, nothwendig folgt:] so wird der Geist auch oft Eines und Dasselbe denken. Ferner gleicht das Denken mehr einer Ruhe und einem Stillstehen, als einer Bewegung; eben so auch die Schlußfolgerung. — In der That ist aber auch nicht glückselig, was nicht mit Leichtigkeit, sondern mit Gewalt geschieht. Wenn aber die Bewegung nicht in ihrem Wesen liegt, so würde sie sich gegen ihre Natur bewegen. *) — Ist die Seele ferner eine Größe,

*) Plato hatte die Seele als ein glückseliges Wesen dargestellt. Tim p. 34. Dies ist aber unmöglich. Denn wie oben [am Anfang des Kapitels] gezeigt wurde, daß der Seele überhaupt keine wesentliche, sondern nur gewaltsame Bewegung zukommen könne, so kann auch die Weltseele, vorzüglich als eine Größe, nur gewaltsam bewegt werden. Als solche aber ist sie nicht glückselig. — Eben so hat Plato die Seele mit einem Körper verbunden, von dem sie nicht getrennt werden kann. Dies ist

so kann sie nicht vom Körper getrennt werden. Es ist aber beschwerlich, wenn die mit dem Körper verbundene Seele sich nicht von ihm ablösen kann, und zugleich zu verabscheuen; wenn es anders für den Verstand besser ist, ohne Körper zu seyn, wie man zu sagen gewohnt ist, und es Manchen annehmlich scheint.

Es ist aber auch die Ursache von der Kreisbewegung des Himmels unbekannt; den weder das Wesen der Seele ist Ursache der Kreisbewegung, sondern sie bewegt sich nur in ihrer Beziehung auf das Aeußere; noch ist der Körper Ursache, sondern die Seele mehr als jener. — Aber wahrlich kann man auch nicht sagen, daß es so besser sey; und doch hätte Gott die Seele eben deßhalb im Kreis sich bewegen lassen müssen, wenn es ihr besser war, sich zu bewegen, als zu ruhen; und zwar besser, so sich zu bewegen, als anders. Doch eine solche Untersuchung gehört in andere Gebiete des Wissens; deßhalb wollen wir sie jetzt abbrechen. *)

Folgendes Ungereimte ergibt sich aber auch noch aus dieser und den meisten Untersuchungen über die Seele. Sie verknüpfen nämlich die Seele mit einem Körper, und setzen sie in einen solchen, ohne zu bestimmen, aus welchem Grunde, und wie der Körper sich verhalte. Und doch dürfte es scheinen, als wäre dieses nothwendig; denn wegen der Gemeinschaft ist die eine thätig, während der andere lei-

---

aber dem göttlichen Geiste lästig, folglich ihm nicht angemessen; wie Plato selbst an andern Orten z. B. im Phädon gezeigt hatte.

*) Diese Widerlegung des Timäus hält sich an folgende Punkte: Zuerst zeigt Aristoteles, daß die Begriffe der Größe, z. B. der Linie, des Kreises rc. auf die Seele bezogen, nicht passend seyen; dann daß der Seele weder Kreisbewegung, noch sonst eine Bewegung zukomme; und drittens, daß die Ursache, der Grund, der Bewegung unbekannt sey.

dend ist; und jene bewegt, dieser wird bewegt. Nichts hiervon ist aber der Fall bei Dingen, die gegen einander in zufälligem Verhältnisse stehen. Im Gegentheil hiervon suchen nun jene, nur zu bestimmen, was für eine Beschaffenheit die Seele habe, über den sie aufzunehmen bestimmten Körper nichts hinzufügend, weil nach den Pythagoreischen Mythen allgemein angenommen wird, die durch Zufall gestaltete Seele nehme auch einen Körper an von zufälliger Beschaffenheit. Was ungereimt ist; denn jeder scheint eine besondere Form und Gestalt zu haben. Eine solche Behauptung lautet gerade so, wie wenn man sagen wollte, die Baukunst schmiege sich in Röhren; denn die Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele aber den Körper.

Viertes Kapitel.

Die Seele ist keine Harmonie. Es kommt ihr nur beziehungsweise Bewegung zu. Sie ist keine sich selbst bewegende Zahl.

Noch eine andere Meinung ist uns über die Seele überliefert, die Vielen nicht weniger, als die bereits erwähnten annehmbar scheint, und auch schon Gegenstand der Besprechung geworden, und gleichsam Rechenschaft abgelegt hat in veröffentlichten Untersuchungen. *) Eine Harmonie nennen sie die Seele: denn auch die Harmonie sey eine Vermischung und Zusammensetzung von Entgegengesetzten; und der Körper bestehe aus Entgegengesetztem.

Die Harmonie ist nun zwar freilich ein Verhältniß von Gemischtem, oder eine Zusammensetzung; aber keines davon kann wohl die Seele seyn. Ueberdies kommt das Bewegen nicht der Harmonie zu; sondern dieses theilen fast Alle, so zu sagen, einstimmig der Seele zu.

*) In Platon's Phädon. p. 89 flg.

Es ist auch angemessener, das Wort, Harmonie von der Gesundheit zu gebrauchen und überhaupt von den körperlichen Vorzügen, als von der Seele. Dies würde noch mehr erhellen, wenn man versuchen wollte, die Zustände und Verrichtungen der Seele durch eine Harmonie zu erklären; denn nicht leicht wäre es, jene einander anzupassen.

Gesetzt ferner, wir bestimmten die Harmonie auf zweierlei Art, und erklärten sie hauptsächlich in Bezug auf die Größen, welche Bewegung und Stellung gegen einander haben,*) erstens als die Zusammensetzung derselben, wenn sie sich nämlich so zusammenfügen, daß sie nichts Verwandtschaftliches mehr aufnehmen; sodann zweitens als das Verhältniß von Mischungen: so ist wohl keine von beiden Weisen für den Geist annehmbar. Zwar ist die Zusammensetzung der Theile des Körpers sehr leicht aufzufinden: denn Zusammensetzungen der Theile gibt es viele und mannigfaltige; allein aus was und wie soll man behaupten, daß der Geist, oder etwa das Empfindende und Begehrende zusammengesetzt sey? Gleicherweise ungereimt ist es auch, zu sagen, das Verhältniß der Mischung sey die Seele; denn nicht den gleichen Begriff hat die Mischung der Elemente, nach welcher sie Fleisch, und nach welcher sie Knochen ist. Es wird also folgen, daß es viele Seelen gebe, im ganzen Körper verbreitet, wenn Alles aus den gemischten Elementen besteht, das Verhältniß der Mischung aber Harmonie und Seele ist.

Dieses könnte man auch von Empedokles in Anspruch nehmen; denn jedes Element, sagt er, sey nach einem Verhältnisse. Ist nun, wenn es so ist, die Seele das Verhältniß? Oder vielmehr entsteht

*) Nämlich die Größen als ausgedehnte, und nicht nach ihren Qualitäten und Eigenschaften betrachtet.

das, was bewegt wird, dadurch, daß es in einem Bewegten ist, wie die Schiffer, die nicht so bewegt werden, wie das Schiff; dieses nämlich wird durch sich selbst bewegt; jene aber, weil sie sich in dem Bewegten befinden. Dies ist einleuchtend an den Theilen des Körpers; denn eine den Füßen eigenthümliche Bewegung ist das Laufen. Dieses kommt auch den Menschen zu; aber den Schiffern, als solchen, nicht] — da also das Bewegtwerden auf doppelte Art gesagt wird, so wollen wir jetzt die Seele untersuchen, ob sie durch sich selbst bewegt wird, oder nur an der Bewegung Theil nimmt.

Angenommen also, die Seele wäre Bewegung, so müßte sie, da es vier Arten von Bewegungen gibt: Ortsbewegung, Verwandlung, Abnahme und Wachsthum, entweder durch eine derselben, oder durch mehrere, oder durch alle bewegt werden. Und wenn sie nicht durch äußere Zustände bewegt wird, so käme ihr durch ihre Natur Bewegung zu; wenn aber dieses, auch Raum; denn alle genannten Bewegungen sind in einem Raume. Wenn aber das Wesen der Seele das sich selbst Bewegen ist, so wird ihr nicht durch äußere Umstände das Bewegtwerden zukommen, wie dem Weißen oder Dreielligen: denn auch dieses wird bewegt, aber nebenbei; denn der Körper, dem diese Eigenschaften zukommen, wird bewegt. Deßhalb kommt diesen aber auch kein Raum zu; der Seele aber wird er zukommen, wenn ihr Wesen an der Bewegung Theil nimmt.

Ueberdies, wenn ihr die Bewegung durch ihre Natur wesentlich ist, würde sie auch durch Gewalt bewegt werden; und wenn durch Gewalt, durch ihre Natur. Eben so verhält es sich mit der Ruhe, denn worein etwas durch seine Natur bewegt wird, darin ruht es auch durch seine Natur. Auf gleiche Art aber auch, wohin etwas mit Gewalt bewegt wird, in dem ruht es auch vermittelst der Gewalt. Was für gewaltsame Bewegungen und Stillstände der Seele es aber

geben sollte, dies ist, auch für die, welche Dichtungen schaffen wollen, nicht leicht darzustellen.

Ferner gehen die Bewegungen nach oben oder unten. Würde sie also nach Oben bewegt, so wäre sie Feuer; wenn aber nach Unten, Erde; denn dieses sind die Bewegungen dieser Körper. Das gleiche Verhältniß würde Statt finden bei den andern Elementen, die zwischen jenen sind (Luft und Wasser).

Ferner, wenn die Seele, wie der Augenschein lehrt, den Körper bewegt, so ist es natürlich, daß sie auch durch die Bewegungen bewege, durch welche sie selbst bewegt wird; wenn aber dieses, so ist es auch richtig, umgekehrt zu sagen, daß, durch welche Bewegung der Körper bewegt wird, durch eben dieselbe auch sie. Der Körper aber wird bewegt, durch die Ortsbewegung; so daß auch die Seele den Ort verändern würde im nämlichen Verhältnisse, wie der Körper, entweder ganz, oder nur theilweise. *) Wenn aber dieses angenommen wird, so müßte man wiederum annehmen, daß sie, wenn sie aus ihrer Stellung herausgegangen ist, wieder hineingehe. Daraus würde folgen, daß die gestorbenen Thiere wieder auferstehen.

Käme der Seele aber durch äußere Umstände Bewegung zu, so würde sie dieselbe von einem andern erfahren; denn durch Gewalt würde das Thier gestoßen werden. Es darf aber nicht dasjenige, welchem das sich selbst Bewegtwerden in seinem Wesen zukommt, von einem andern bewegt werden, außer nur durch äußere Umstände, so wie auch nicht das an und für sich Gute durch ein Anderes oder für ein Anderes sein kann. Von der Seele aber dürfte man wohl sagen, daß sie von dem Empfindbaren am meisten bewegt werde, wenn sie anders bewegt wird. In der That aber, wenn sie sich selbst bewegt, dürfte sie auch wohl bewegt werden, so daß, wenn jede Be-

*) d. h. einzelne Vermögen derselben.

wegung ein Herausgehen des Bewegten ist, insofern es bewegt wird, auch die Seele aus ihrem Wesen heraustreten würde, wenn sie sich nicht blos durch zufällige Aeußerlichkeiten bewegt, sondern die Bewegung zu dem Wesen an und für sich selbst gehört.

Einige sagen auch, die Seele bewege den Körper, in welchem sie ist, so wie sie selbst bewegt werde; wie Demokritos, der ähnlich redet, wie Philippus der Komiker. Dieser nämlich sagt, Dädalos habe die hölzerne Aphrodite sich selbst bewegend gemacht, durch Eingießung des geschmolzenen Silbers in die Form. Aehnliches sagt auch Demokritos, wenn er behauptet, die bewegten untrennbaren Kugeln, weil sie ihrer Natur nach niemals stehen bleiben, ziehen mit sich, und bewegen jeglichen Körper. — Wir aber können fragen, ob eben dieses auch Ruhe bewirke. Wie es dieses bewirken könne, ist schwer, oder unmöglich zu sagen. Ueberhaupt scheint die Seele das Thier nicht auf diese Art zu bewegen, sondern durch Vorsatz und Ueberlegung.

Auf gleiche Art bestimmt auch Timäus das Wesen der Seele, *)

---

*) Platon. Timaeus. p. 36—37 Steph. Die Hauptstelle bei Plato lautet: diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Theile zerschnitten, sie kreuzweise übereinandergelegt, ihre Enden umgebogen zu einem Kreise, und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschloßen, einen innern Kreis und einen äußern bildend, den äußern als die Umdrehung des sich selbst gleichen, den innern die des sich ungleichen, jenen als den herrschenden, ungetheilten. „Den innern aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise getheilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umdrehen. Dies ist nun das System der Seele, innerhalb der alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze, und umschließt es eben so von außen, und bewegt sich in sich selbst, und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen

als den Körper bewegend, so: Sie bewege sich selbst, und deßwegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey. Denn die aus den

und vernünftigen Lebens in sich selbst." Weiter oben heißt es Tim. p. 34. „Da Gott die Welt sich ähnlich, sie zum Gotte machen wollte, so hat er ihr die Seele gegeben, und diese in die Mitte gesetzt, und durch das Ganze ausgebreitet. — Weltseele — und dies auch von Außen durch sie umschloßen." Von der Bewegung sagt Plato p. 34. a. „Gott hat der Seele eine dem Körper angemessene Bewegung gegeben, nämlich diejenige von den sieben, welche am meisten zum Verstand und zum Bewußtsein paßt, die Kreisbewegung. Er hat aber die Seele sowohl der Entstehung als der Vortrefflichkeit nach früher und vor dem Körper als Herrscherin und Gebieterin des Körpers gebildet" Ueber die Bildung der Seele selbst sagt er p. 34. b. „Das Wesen der Seele ist auf folgende Weise geschaffen worden: Von dem ungetheilten und sich immer gleich bleibenden Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des sich selbst Gleichen, (κατα ταὐτὰ) und von der Natur des Andern ist. ꝛc. „Und hiernach hat sie Gott zur gleichen Mitte des Getheilten und Ungetheilten gemacht. Diese drei Wesen als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott Alles in Eine Idee vereint, indem er die Natur des Andern, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das sich selbst Gleiche (τὸ αὐτὸ) einpaßte." Die Urelemente also, woraus sie gebildet wurden, sind das sich selbst Gleiche (τὸ αὐτὸ) und das Andere (τὸ ἕτερον).

Auf eben diese Art bildet auch Plato die Welt. Tim. p. 32—34. Die Substanz der Seele ist also die eine und dieselbe mit der der sichtbaren Welt: es sind dieselben Momente, die ihre Wesenheit ausmachen. Gott als die absolute Substanz sieht nichts anderes, als sich selbst. Sie ist der wahre Mikrokosmos des Makrokosmos. Wenn die Seele aus der Substanz der Welt gebildet ist, so kann sie diese Substanz auch erkennen. Und umgekehrt, wenn sie das sichtbare Universum in sich aufnimmt und bewahrt, so muß sie des Wesens dieses Universums

Elementen bestehende und nach den harmonischen Zahlen getheilte gerade Linie hat er, damit sie eine mit Harmonie verbundene Empfindung habe, und das Ganze im Einklang befindliche Bewegungen

---

theilhaftig seyn. Plato beschreibt daher ihr Verhältniß zu dem gegenständlichen Wesen so; „Der wahrhafte sich selbst gleiche Begriff dreht sich, bei dem Ungleichen sowohl als dem sich selbst Gleichen verweilend, in der Bewegung, um sich selbst ohne Laut und Schall. Wenn der Kreis des Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen gibt; so entstehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen" (wenn die verschiedenen Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend zeigen mit dem Innern des Geistes). „Wenn die Seele sich aber an das Vernünftige wendet, und der Kreis des sich selbst Gleichen, in guter Fährte begriffen, die Unterschiede zum Vorschein bringt; so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft in ihrer Nothwendigkeit." Tim. p. 37. b.

Dieses sind die Hauptstellen des Timäus über die Bildung der Seele, und ihr Verhältniß zur Welt. Aristot. hat das Ganze nach seiner Art richtig auf vier Punkte zurückgeführt: Die Seele bewegt den Körper; sie besteht zweitens aus den Elementen [bei Plato τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ἕτερον]; drittens ist sie so getheilt, daß sie harmonische Zahlen bildet, in welchen alle Wahrheit eingeschlossen ist; endlich verhält sie sich zur sichtbaren Welt so, daß die Bewegungen des Himmels gleich denen der Seele sind.

Was nun die in Kreise gebogene gerade Linie selbst betrifft, so wird darunter offenbar die Ekliptik und die von der Fixsternbahn abweichende Sonnen und Planetenbahn verstanden. Der Thierkreis, in welchem mit der Sonne die Planeten sich bewegen, scheint den Aequator, welcher, wegen seiner Deklination, in der Mitte der Fixsternbahn ist, in zwei Punkten zu schneiden (διοσαχῇ συνημμένους). Der Thierkreis wiederum muß in sieben Kreise getheilt werden, damit mit der Sonne jeder Planet seine eigene Bahn erhalte.

hervorbringe, in einen Kreis gebogen; und aus dem Einen Kreise zwei zweifach zusammenhängende Kreise abtheilend, hat er wieder den Einen in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen.

Was nun diese Vorstellung betrifft, so ist es erstens nicht richtig, von der Seele zu sagen, sie sey eine Größe: denn offenbar wollte er, daß die Weltseele so beschaffen sey, wie der sogenannte Geist ist; nicht also, wie die empfindende, noch wie die begehrende Seele: denn die Bewegung dieser beiden ist nicht die Kreisbewegung. Der Geist aber ist Einer, und stetig, so wie auch das Denken; das Denken aber sind die Gedanken. Diese sind Eins durch die Reihenfolge, wie die Zahl; aber nicht durch die Größe. Deßhalb ist auch der Geist nicht so, wie sie, stetig, sondern entweder ohne Theile, oder aber nicht, wie eine Größe, stetig. Denn wie könnte er wohl, wenn er eine Größe ist, entweder als Ganzes, oder mit einem seiner Theile denken? Mit einem Theile nämlich müßte er entweder nach einer Größe, oder nach einem Punkte denken, — wenn man diesen anders einen Theil nennen kann. — Wenn nun nach einem Punkte, so kommt er, da diese unendlich sind, offenbar nie zu einem Ende. Wenn aber nach einer Größe, so wird er mehrmal, oder unendlichemal Dasselbe denken: ja, es kann der Fall seyn, auch nur einmal. Gesetzt aber, die Berührung irgend eines Theiles sey schon hinreichend zum Denken, was bedarf es dann einer Bewegung im Kreise? oder auch überhaupt einer Größe? Muß man aber zum Denken den ganzen Kreis berühren, wie steht es dann mit der Theilberührung? Ueberdies, wie kann das Theilbare mit dem Ungetheilten denken, und das Ungetheilte mit dem Theilbaren? Der Geist muß aber jener Kreis seyn; denn des Gedankens Bewegung ist das Denken, des Kreises aber die Umwälzung.

Wenn nun das Denken eine Umwälzung ist, so würde auch der

Kreis, dessen so beschaffene Umwälzung das Denken ist, der Geist seyn. Er wird also immer etwas denken; denn es muß so seyn, wenn die Umwälzung ewig ist. Dem ist aber nicht so: denn die thätig auf das Handeln gerichteten Gedanken sind begrenzt; alle sind eines andern wegen. Eben so sind die theoretischen gleicherweise durch die Begriffserklärungen bestimmt; denn jeder Vernunftgedanke ist Begriffserklärung oder Beweis. Die Beweise aber gehen von einem Princip aus, und haben als Ende den Schluß, oder die Folgerung. Wenn sie aber auch nicht begrenzt werden, so kehren sie doch nicht wieder zum Anfang zurück; sondern immer ein Mittleres und Aeußerstes hinzunehmend, schreiten sie gerade vorwärts. Die Kreisumwälzung aber biegt immer wieder zum Anfang um; entgegengesetzt den Begriffen, und Begriffserklärungen, die alle begrenzt sind und abgeschlossen. — Ueberdies wenn dieselbe Umwälzung oft geschieht, [was, weil die Bewegung ewig ist, nothwendig folgt:] so wird der Geist auch oft Eines und Dasselbe denken. Ferner gleicht das Denken mehr einer Ruhe und einem Stillstehen, als einer Bewegung; eben so auch die Schlußfolgerung. — In der That ist aber auch nicht glückselig, was nicht mit Leichtigkeit, sondern mit Gewalt geschieht. Wenn aber die Bewegung nicht in ihrem Wesen liegt, so würde sie sich gegen ihre Natur bewegen. *) — Ist die Seele ferner eine Größe,

*) Plato hatte die Seele als ein glückseliges Wesen dargestellt. Tim p. 34. Dies ist aber unmöglich. Denn wie oben [am Anfang des Kapitels] gezeigt wurde, daß der Seele überhaupt keine wesentliche, sondern nur gewaltsame Bewegung zukommen könne, so kann auch die Weltseele, vorzüglich als eine Größe, nur gewaltsam bewegt werden. Als solche aber ist sie nicht glückselig. — Eben so hat Plato die Seele mit einem Körper verbunden, von dem sie nicht getrennt werden kann. Dies ist

so kann sie nicht vom Körper getrennt werden. Es ist aber beschwerlich, wenn die mit dem Körper verbundene Seele sich nicht von ihm ablösen kann, und zugleich zu verabscheuen; wenn es anders für den Verstand besser ist, ohne Körper zu seyn, wie man zu sagen gewohnt ist, und es Manchen annehmlich scheint.

Es ist aber auch die Ursache von der Kreisbewegung des Himmels unbekannt; den weder das Wesen der Seele ist Ursache der Kreisbewegung, sondern sie bewegt sich nur in ihrer Beziehung auf das Aeußere; noch ist der Körper Ursache, sondern die Seele mehr als jener. — Aber wahrlich kann man auch nicht sagen, daß es so besser sey; und doch hätte Gott die Seele eben deßhalb im Kreis sich bewegen lassen müssen, wenn es ihr besser war, sich zu bewegen, als zu ruhen; und zwar besser, so sich zu bewegen, als anders. Doch eine solche Untersuchung gehört in andere Gebiete des Wissens; deßhalb wollen wir sie jetzt abbrechen. *)

Folgendes Ungereimte ergibt sich aber auch noch aus dieser und den meisten Untersuchungen über die Seele. Sie verknüpfen nämlich die Seele mit einem Körper, und setzen sie in einen solchen, ohne zu bestimmen, aus welchem Grunde, und wie der Körper sich verhalte. Und doch dürfte es scheinen, als wäre dieses nothwendig; denn wegen der Gemeinschaft ist die eine thätig, während der andere lei-

---

aber dem göttlichen Geiste lästig, folglich ihm nicht angemessen; wie Plato selbst an andern Orten z. B. im Phädon gezeigt hatte.

*) Diese Widerlegung des Timäus hält sich an folgende Punkte: Zuerst zeigt Aristoteles, daß die Begriffe der Größe, z. B. der Linie, des Kreises ꝛc. auf die Seele bezogen, nicht passend seyen; dann daß der Seele weder Kreisbewegung, noch sonst eine Bewegung zukomme; und drittens, daß die Ursache, der Grund, der Bewegung unbekannt sey.

dend ist; und jene bewegt, dieser wird bewegt. Nichts hiervon ist aber der Fall bei Dingen, die gegen einander in zufälligem Verhältnisse stehen. Im Gegentheil hiervon suchen nun jene, nur zu bestimmen, was für eine Beschaffenheit die Seele habe, über den sie aufzunehmen bestimmten Körper nichts hinzufügend, weil nach den Pythagoreischen Mythen allgemein angenommen wird, die durch Zufall gestaltete Seele nehme auch einen Körper an von zufälliger Beschaffenheit. Was ungereimt ist; denn jeder scheint eine besondere Form und Gestalt zu haben. Eine solche Behauptung lautet gerade so, wie wenn man sagen wollte, die Baukunst schmiege sich in Röhren; denn die Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele aber den Körper.

Viertes Kapitel.

Die Seele ist keine Harmonie. Es kommt ihr nur beziehungsweise Bewegung zu. Sie ist keine sich selbst bewegende Zahl.

Noch eine andere Meinung ist uns über die Seele überliefert, die Vielen nicht weniger, als die bereits erwähnten annehmbar scheint, und auch schon Gegenstand der Besprechung geworden, und gleichsam Rechenschaft abgelegt hat in veröffentlichten Untersuchungen. *) Eine Harmonie nennen sie die Seele: denn auch die Harmonie sey eine Vermischung und Zusammensetzung von Entgegengesetzten; und der Körper bestehe aus Entgegengesetztem.

Die Harmonie ist nun zwar freilich ein Verhältniß von Gemischtem, oder eine Zusammensetzung; aber keines davon kann wohl die Seele seyn. Ueberdies kommt das Bewegen nicht der Harmonie zu; sondern dieses theilen fast Alle, so zu sagen, einstimmig der Seele zu.

---

*) In Platon's Phädon. p. 89 flg.

Es ist auch angemessener, das Wort, Harmonie von der Gesundheit zu gebrauchen und überhaupt von den körperlichen Vorzügen, als von der Seele. Dies würde noch mehr erhellen, wenn man versuchen wollte, die Zustände und Verrichtungen der Seele durch eine Harmonie zu erklären; denn nicht leicht wäre es, jene einander anzupassen.

Gesetzt ferner; wir bestimmten die Harmonie auf zweierlei Art, und erklärten sie hauptsächlich in Bezug auf die Größen, welche Bewegung und Stellung gegen einander haben, *) erstens als die Zusammensetzung derselben, wenn sie sich nämlich so zusammenfügen, daß sie nichts Verwandtschaftliches mehr aufnehmen; sodann zweitens als das Verhältniß von Mischungen: so ist wohl keine von beiden Weisen für den Geist annehmbar. Zwar ist die Zusammensetzung der Theile des Körpers sehr leicht aufzufinden: denn Zusammensetzungen der Theile gibt es viele und mannigfaltige; allein aus was und wie soll man behaupten, daß der Geist, oder etwa das Empfindende und Begehrende zusammengesetzt sey? Gleicherweise ungereimt ist es auch, zu sagen, das Verhältniß der Mischung sey die Seele; denn nicht den gleichen Begriff hat die Mischung der Elemente, nach welcher sie Fleisch, und nach welcher sie Knochen ist. Es wird also folgen, daß es viele Seelen gebe, im ganzen Körper verbreitet, wenn Alles aus den gemischten Elementen besteht, das Verhältniß der Mischung aber Harmonie und Seele ist.

Dieses könnte man auch von Empedokles in Anspruch nehmen; denn jedes Element, sagt er, sey nach einem Verhältnisse. Ist nun, wenn es so ist, die Seele das Verhältniß? Oder vielmehr entsteht

---

*) Nämlich die Größen als ausgedehnte, und nicht nach ihren Qualitäten und Eigenschaften betrachtet.

sie als etwas verschiedenes in den Gliedern? ferner die Freundschaft, ist sie wohl Ursache von zufälliger Mischung, oder der nach dem Verhältnisse? Und diese, [die Freundschaft] ist sie das Verhältniß? oder nebst dem Verhältniß noch etwas anderes? — Dies hat solche Schwierigkeiten.

Wenn aber die Seele von der Mischung verschieden ist, warum wird sie dann doch aufgehoben mit dem Seyn des Fleisches und dem der andern Theile des Thieres? Zudem, wenn nicht jeder Theil eine Seele hat, wenn anders die Seele nicht das Verhältniß der Mischung ist, — warum geht denn der Körper zu Grunde, wenn die Seele dahin ist?*)

Daß nun also die Seele weder eine Harmonie seyn könne, noch im Kreise sich bewege, erhellt aus dem Gesagten. Um wieder auf die Bewegung zu kommen, so kann sie [die Seele], wie wir sagten, durch äußerliche Zustände bewegt werden, und auch sich selbst bewegen; wie dasjenige bewegt wird, in dem sie ist, [der Körper]; dieses aber kann von der Seele ausgehen. Anders kann sie in Bezug auf den Raum nicht bewegt werden.

Noch deutlicher dürfte die Schwierigkeit über sie, als eine sich bewegende erhellen, wenn man folgendes betrachtet: Wir sagen, z. B., die Seele traure und freue sich, sey muthig und furchtsam; ferner sie sey zornig, empfinde und denke. Welches alles Bewegungen zu seyn scheinen; weßhalb man glauben könnte, sie bewege sich. Dieß ist aber nicht nothwendig so. Denn wenn auch vorzugsweise das Trauern, sich freuen oder Denken Bewegungen sind, und jedes derselben bewegt wird; so geht die Bewegung von der Seele aus, wie Zorn und Furcht, weil das Herz so oder so bewegt wird.

*) Problematisch hingeworfene Fragen, welche auf die Untrennbarkeit der Seele vom Körper hinzudeuten scheinen.

Eben so ist das Denken etwas derartiges, oder auch Verschiedenes. Dies aber erfolgt, indem Einiges davon bewegt wird, theils durch die Ortsbewegung, theils durch Verwandlung. Nach welcher Beschaffenheit aber, und wie? gehört zu einer andern Untersuchung.

Wenn man aber sagt, die Seele sey zornig, so kommt es auf das Gleiche hinaus, wie wenn einer sagte, die Seele webe oder baue: denn es ist vielleicht besser, nicht zu sagen, die Seele habe Mitleid, oder lerne, oder denke, sondern der Mensch durch die Seele. Dies ist aber nicht so zu verstehen, gleichsam als sey in jener die Bewegung, sondern manchmal bis zu ihr hin, manchmal von ihr weg; wie die Empfindung von diesem und jenem entsteht; die Erinnerung aber von der Empfindung zu den in den Sinnorganen enthaltenen Bewegungen und Stillständen hin.

Der Geist aber scheint als ein Wesen im Innern zu wohnen, und nicht zu Grunde zu gehen; denn er würde wohl am meisten durch die im Alter sich einstellende Schwäche zu Grunde gehen. Nun aber würde vielleicht sich einstellen, was bei den Sinnorganen. Wenn nämlich der Greis ein Auge bekäme von solcher Beschaffenheit, wie der Jüngling, würde er auch so sehen. So daß das Alter nicht darin liegt, daß die Seele etwas gelitten hat, sondern in dem worin sie ist [dem Körper]; wie in Berauschungen und Krankheiten.

Auch das Denken also und Erkennen schwindet, wenn etwas inwendig zu Grunde geht; es selbst, [das Denken] ist leidlos. Das Denken aber, und Lieben und Hassen sind nicht Zustände jenes [des Geistes] sondern dieses da, welches jenes hat, insofern es jenes hat Deßhalb wenn Dieses [der Körper] zu Grunde gegangen ist, hat jenes [das Denkende] keine Erinnerung mehr, noch liebt es ferner. Denn das Erinnern und Lieben kam nicht jenem [dem Denkenden]

zu, sondern dem Gemeinsamen, welches zu Grunde gegangen ist. Der Geist ist aber wohl etwas Göttlicheres und leiblos.

Hieraus ist nun einleuchtend, daß die Seele sich nicht bewegen kann; wenn sie aber überhaupt nicht bewegt wird, dann auch offenbar nicht durch sich selbst.

Das bei weitem Ungereimteste aber von dem Angeführten ist, zu sagen, die Seele sey eine sich selbst bewegende Zahl*), indem in dieser Behauptung Unmöglichkeiten liegen; und zwar zuerst unmöglich ist, was aus dem Bewegtwerden folgt, dann insbesondere aber das Ergebniß der Behauptung, sie sey eine Zahl. Denn wie muß man wohl von der Monade denken, daß sie sich bewege? und wodurch und wie sich bewege? da sie ohne Theile ist, und keinen Unterschied hat? Denn wenn sie beweglich und bewegt ist, muß sie Unterschiede haben.

Nimmt man aber die Monade als einen Raum einnehmend, und als Punkt, indem man sagt, die bewegte Linie mache eine Fläche, der Punkt eine Linie; dann werden auch die Bewegungen der Monaden Linien seyn, weil der Punkt eine Monade ist, die eine Lage hat. Die Zahl der Seele ist aber bereits irgendwo und hat eine Lage. [Also würde die Seele eine Linie].

Ferner, wenn man von der Zahl eine Zahl oder eine Monade wegnimmt, so bleibt eine andere der Form nach verschiedene Zahl. Die Pflanzen aber und viele Thiere leben, auch wenn sie von einander geschnitten sind und scheinen der Art nach dieselbe Seele zu haben.

Es dürfte hiebei auch kein Unterschied darin zu liegen scheinen, Monaden zu sagen, oder kleine Körperchen; so daß dieser Gedanke: die Seele sey die sich bewegende Zahl, auf dasselbe hinausläuft, was

*) Dieses hatte Xenokrates behauptet. S. Ritters Geschichte der Philosophie. 2. Bd. p. 532 flg.. 2. Aufl.

Demokritos behauptet. Wenn man nämlich die Körperchen des Demokritos auf Punkte reducirt, so daß einzig die Quantität (Größe) zurückbleibt; so wird doch in dieser noch etwas theils Bewegendes, theils Bewegtes seyn, als in einer stetigen Größe: denn nicht wegen des Unterschieds der Größe oder Kleinheit folgt das Gesagte, sondern weil es ein Quantitatives überhaupt ist. Daher muß etwas seyn, das die Monaden bewegt. Ist aber in dem Thiere die Seele das Bewegende, dann auch in der Zahl: so daß die Seele nicht das Bewegende und Bewegtwerdende zugleich, sondern allein das Bewegende ist. [Folglich ist nicht die Zahl, sondern das Bewegende der Zahl die Seele].

Wie ist es aber wohl möglich, daß sie eine Monade sey? Denn sie muß einen Unterschied haben gegen andere Monaden derselben Zahl; des monadischen Punktes Unterschied aber, welchen könnte es wohl geben, als die Stellung im Raume? Wenn nun also die Monaden und Punkte im Körper verschieden sind von den Monaden der Seele, so werden die Monaden in Einem und Demselben Orte seyn; denn sie [die Monade der Seele] wird den Ort eines Punktes des Körpers einnehmen. Und doch, wenn in Einem und Demselben Orte zwei Punkte sind, was wird hindern, daß nicht eben so gut unendlich Viele seien? Dieses ist aber ungereimt; denn die Punkte, deren Ort untrennbar ist, sind es auch selbst.

Wenn aber die Punkte in dem Körper die Zahl der Seele sind, oder wenn die aus den im Körper enthaltenen Punkten bestehende Zahl die Seele ist, warum haben denn nicht alle Körper eine Seele? Denn Punkte scheinen in allen zu seyn, und zwar unendlich viele. — Ferner wie ist es möglich, daß die Seelen von den Körpern getrennt und abgelöst werden, wenn die Linien sich nicht in Punkte trennen lassen? *)

*) Was an und für sich unmöglich ist, und nur durch Abstraktion geschieht.

Fünftes Kapitel.

Widerlegung der Ansicht der Seele als eines elementarischen Wesens. Ueber die Theile der Seele.

Es ergiebt sich also, wie wir bemerkt haben, sowohl wenn man dasselbe annimmt, wie die, welche die Seele als einen feintheiligen Körper setzen, als auch, wie Demokritos, die Bewegung ihr zuschreiben, eine besondere merkwürdige Ungereimtheit. Denn wenn die Seele in jedem empfindenden Körper ist, so müssen in Einem und Demselben Raume zwei Körper seyn, wenn die Seele ein Körper ist. Wenn man aber sagt, sie sey eine Zahl, so müssen in dem Einen Punkte viele Punkte seyn, oder jeder Körper muß eine Seele haben, wenn anders nicht eine andere, und von den im Körper vorhandenen Punkten verschiedene Zahl hinzukommt. Und es ergiebt sich hieraus, daß das Thier von der Zahl so bewegt wird, wie wir sagten, daß auch Demokritos es bewegen lasse: denn das macht keinen Unterschied, ob man sage, kleine Kügelchen, oder große Monaden, oder überhaupt Monaden werden bewegt; da sie beiderseits das Thier bewegen müssen dadurch, daß sie selbst bewegt werden.

Aus der Ineinssetzung der Bewegung und Zahl folgen also diese und noch viele andere dergleichen Ungereimtheiten; so daß weder die Begriffsbestimmung der Seele so beschaffen seyn kann, noch auch die Zustände derselben. Dieß ist klar, wenn man aus dieser Bestimmung die Zustände und Verrichtungen der Seele zu erklären suchen wollte, als: die Gedanken, Wahrnehmungen, Freude, Trauer u. dergl. mehr; denn, wie wir vorhin sagten *), ist es nicht einmal leicht, dichterische Vermuthungen auf diesem Wege aufzustellen.

Bei den drei uns überlieferten Arten der Begriffs-Bestimmung

*) Vergl. oben 3. Capitel.

der Seele nun haben die einen sie als das angenommen, was am meisten Bewegungskraft habe, weil sie sich selbst bewegt; die andern als den feinstgetheilten Körper, oder als den körperlosesten unter den übrigen. Wie vielen Zweifeln und Widersprüchen diese Ansichten unterliegen, haben wir bereits auseinandergesetzt. Es bleibt jetzt noch übrig, zu untersuchen, wie das gemeint ist, daß die Seele aus den Elementen bestehe.

Deßhalb bestehe sie aus den Elementen, sagen sie, damit sie die Dinge wahrnehme, und jedes erkenne. Es muß aber manches Undenkbare aus dieser Behauptung folgen; denn sie nehmen an: das Gleiche erkenne durch das Gleiche, gleichsam als setzen sie die Dinge in die Seele. Allein nicht nur diese, sondern noch viele andere, oder vielmehr wohl unzählige Dinge sind es, welche aus jenen [Elementen] folgen. Gesezt nun, die Seele erkenne und empfinde nach Obigem jedes Einzelne Ding; wodurch wird sie die Gesammtheit der sinnlichen Erscheinung erkennen und empfinden? z. B. was Gott, oder Mensch, oder Fleisch, oder Knochen sey? Ebenso auch jedes andere Zusammengesetzte. Denn keines hat die Elemente beliebig gemischt, sondern nach einem bestimmten zusammensetzenden Verhältnisse; wie Empedokles z. B. von dem Knochen sagt:

Aber die liebliche Erd' in weite fassende Tigel
Nahm von der glänzenden Nestis*) zwei der acht Theile und vier von
Hephästos; daraus sind entstanden die weißen Gebeine.

Es ist daher zu nichts nütze, daß die Elemente in der Seele sind, wenn nicht auch die Verhältnisse darin seyn werden und die Zusammensetzung: denn Jedwedes wird das Gleiche erkennen, nichts aber

---

*) Luft und Wasser. S. Sturz p. 317 und über die ganze Stelle Trendelenb. ad h. l. p. 279 flg.

den Knochen, oder den Menschen, wenn nicht auch diese darin seyn werden. Daß aber dieses unmöglich sey, bedarf nicht erwähnt zu werden; denn wer dürfte wohl darüber im Unklaren seyn, ob in der Seele ein Stein oder ein Mensch sey? Ebenso auch das Gute und Nichtgute, und auf gleiche Weise bei den andern Dingen.

Ueberdies, da das Seiende Mannigfaltiges bedeutet, (denn es bezeichnet theils ein gewisses Etwas, theils ein Qualitatives oder ein Quantitatives, oder eine andere der unterschiedenen Categorien); wird wohl die Seele aus allen diesen zusammengesetzt seyn, oder nicht? Es scheint nicht, daß es Elemente gebe, die allen Categorien gemeinschaftlich sind. Also wird sie allein aus jenen bestehen, welche zu den Wesen gehören? Wie kommt es aber dann, daß sie auch jede andere Sache erkennt? Werden sie etwa sagen, daß jeder Grundbestimmung besondere Elemente und Principien zukommen, aus welchen die Seele bestehe? Dann würde sie aber ein Qualitatives und Quantitatives und ein Wesen seyn. Allein es ist unmöglich, daß aus den Elementen des Quantitativen ein Wesen entstehe, aber nicht eine Quantität.*) Wenn man also annimmt, sie bestehe aus allen Elementen, so ergibt sich dieses, und vieles Andere dergleichen.

Ungereimt ist es aber auch zu sagen, das Gleiche werde nicht affizirt von dem Gleichen; wohl aber das Gleiche empfinde das Gleiche, und das Gleiche erkenne durch das Gleiche: da sie doch setzen, das Empfinden leide etwas, und werde bewegt; eben so auch das Denken und Erkennen.**)

*) Die Seele würde daher eine Quantität oder Zahl werden.

**) Alle Physiker, Demokritos ausgenommen, lassen das Entgegengesetzte von dem Entgegengesetzten bewegt und affizirt werden. S. Arist. de gener. et corrupt. I. 7 Arist. selbst bestimmt die Sache so, daß das, was untereinander affiziren und affizirt

Die vielen Schwierigkeiten und Verwickelungen der Behauptung, wie sie Empedokles gibt: daß durch die körperlichen Elemente und das Gleiche alles erkannt werde, wird auch noch dasjenige bestätigen, was wir jetzt anführen wollen. Was einfach immer schlechthin von Erde in den Körpern der Thiere ist, wie Knochen, Nerven, Haare, alles das scheint nichts zu empfinden; ja nicht einmal das Gleiche; und doch sollte es wohl, (da das Gleiche Gleiches empfindet).

Ueberdies würde jedem Princip mehr Unwissenheit als Wissen zukommen: denn jedes wird immer nur je ein Einzelnes [gerade ihm zukommendes] wissen; vieles aber wird es nicht wissen, nämlich, alles Andere außer diesem. Dem Empedokles begegnet deßhalb auch, daß sein Gott das allerunwissendste Wesen ist, indem er allein Ein Element nicht erkennen wird, den Streit; die sterblichen Geschöpfe aber alle [Elemente], da jedes Geschöpf aus allen besteht. — Ueberhaupt aber, warum hat nicht alles, was ist, eine Seele, wenn doch alles entweder Ein Element ist, oder aus Einem Element, oder aus mehrern, oder aus allen besteht? Denn es muß entweder von Einem, oder von Einigem, oder von Allem Erkenntniß haben.

Man könnte auch noch die Frage aufwerfen, was wohl das sey, das sie zur Einheit bringe: denn die Elemente gleichen der Materie; das Gewaltigste aber ist das, welches sie zusammenhält, was es auch immer seyn mag. Dieses muß die Seele seyn: denn daß es etwas Mächtigeres gäbe, als die Seele, ist unmöglich; als den Geist aber, noch unmöglicher. Denn es ist vernunftgemäß, daß dieser, als der

---

werden soll, der Gattung nach dasselbe, der Art nach aber verschieden oder entgegengesetzt sey. Wenn daher jene Phil. das Empfinden als ein Leiden bestimmten, widersprechen sie sich selbst, da sie dieses von dem Entgegengesetzten, jenes vom Gleichen ableiteten.

Erstgeschaffene, von Natur auch Herrscher sey. *) Und doch sagen sie von den Elementen, sie seien die ersten Wesen.

Alle aber, sowohl die, welche die Seele aus den Elementen bestimmen, weil sie die Dinge erkenne und empfinde, als auch die, welche behaupten, sie sey das, was am meisten Bewegungskraft habe, reden nicht von der ganzen Seele, weil nicht alles Empfindende auch Bewegungskraft hat; denn einige Thiere sind offenbar fest an denselben Ort gebunden. Und doch scheint die Seele das Thier durch diese Bewegung allein zu bewegen. Eben so reden auch die nicht von der ganzen Seele, welche den Geist und das Empfindende aus den Elementen bilden; denn es ist klar, daß die Pflanzen leben, auch ohne an Bewegung und Empfindung Theil zu nehmen; und daß viele Thiere keinen Verstand haben.

Würde man aber auch dies zugeben, und den Geist als einen Theil der Seele setzen; eben so das Empfindende: so würde man doch auch so nicht von der ganzen Seele im Allgemeinen, weder von allen, noch von der Einen reden. — So ist nun auch beschaffen der in den sogenannten orphischen Gedichten enthaltene Spruch, welcher sagt: Die Seele von den Winden umhergetragen, trete aus dem All beim Athmen herein. Dieß kann aber bei den Pflanzen nicht statt finden, noch auch bei einigen Thieren, wenn nicht alle athmen. Dies ist denen, welche jene Behauptung aufstellten, entgangen.

Muß man aber die Seele aus den Elementen bilden; so ist nicht nöthig, aus allen: denn Ein Theil des Gegensatzes reicht schon hin, sich selbst zu unterscheiden und das Entgegengesetzte. Durch das Gerade nämlich erkennen wir dieses selbst, und das Krumme: denn Be-

---

*) S. III. c. 4.

urtheiler für Beides ist das Maaß; das Krumme aber ist weder das Maaß seiner selbst, noch des Geraden.

Auch sagen einige, die Seele sey im All vermischt; daher wohl auch Thales glaubte, das All sey voll von Göttern.*) Dies hat aber einige Schwierigkeiten; denn warum, wenn die Seele in der Luft, oder im Feuer ist, bildet sie nicht ein Thier? wohl aber in den gemischten Körpern? da sie doch in jenen Elementen noch dazu besser zu sein scheint? Es möchte nämlich erst noch gefragt werden dürfen, warum die Seele in der Luft besser und unsterblicher sey, als in den Thieren. Auf beiden Seiten aber ergibt sich ein Ungereimtes und Vernunftwidriges: denn sowohl das Feuer oder die Luft ein Thier zu nennen, als auch sie nicht Thiere zu nennen, wenn ihnen eine Seele inwohnt, beides ist ungereimt; jenes aber überdies noch vernunftwidriger.

Die so sagen, scheinen deßhalb angenommen zu haben, die Seele sey in diesen Elementen, weil das Ganze mit den Theilen gleichartig ist; so daß sie sagen mußten, auch die Seele sey mit den Theilen gleichartig, wenn die Thiere dadurch beseelt werden, daß ein Theil des Umgebenden [der Luft] durch das Athmen in sie aufgenommen wird. Wenn man aber annimmt, die abgetrennte Luft im Athmen sey gleichartig, die Seele aber ungleichartige Theile hat; so ist dieß widersprechend: denn es würde daraus folgen, daß ein Theil der Seele gegenwärtig sey, ein anderer aber nicht.*) Sie muß also entweder aus

---

*) Cf. Cicer. de legib. II. 11. §. 26. Stob. eclog. phys. I. p. 54. Hess. „Thales hielt Gott für den Geist der Welt, das All aber für beseelt zugleich und voll von Göttern; seine bewegliche göttliche Macht aber ergieße sich auch durch das elementarische Masse."

*) Dessen ist aber kein Grund vorhanden, da die Luft eine und dieselbe ist.

sie als etwas verschiedenes in den Gliedern? ferner die Freundschaft, ist sie wohl Ursache von zufälliger Mischung, oder der nach dem Verhältnisse? Und diese, [die Freundschaft] ist sie das Verhältniß? oder nebst dem Verhältniß noch etwas anderes? — Dies hat solche Schwierigkeiten.

Wenn aber die Seele von der Mischung verschieden ist, warum wird sie dann doch aufgehoben mit dem Seyn des Fleisches und dem der andern Theile des Thieres? Zudem, wenn nicht jeder Theil eine Seele hat, wenn anders die Seele nicht das Verhältniß der Mischung ist, — warum geht denn der Körper zu Grunde, wenn die Seele dahin ist?*)

Daß nun also die Seele weder eine Harmonie seyn könne, noch im Kreise sich bewege, erhellt aus dem Gesagten. Um wieder auf die Bewegung zu kommen, so kann sie [die Seele], wie wir sagten, durch äußerliche Zustände bewegt werden, und auch sich selbst bewegen; wie dasjenige bewegt wird, in dem sie ist, [der Körper]; dieses aber kann von der Seele ausgehen. Anders kann sie in Bezug auf den Raum nicht bewegt werden.

Noch deutlicher dürfte die Schwierigkeit über sie, als eine sich bewegende erhellen, wenn man folgendes betrachtet: Wir sagen, z. B., die Seele traure und freue sich, sey muthig und furchtsam; ferner sie sey zornig, empfinde und denke. Welches alles Bewegungen zu seyn scheinen; weßhalb man glauben könnte, sie bewege sich. Dieß ist aber nicht nothwendig so. Denn wenn auch vorzugsweise das Trauern, sich freuen oder Denken Bewegungen sind, und jedes derselben bewegt wird; so geht die Bewegung von der Seele aus, wie Zorn und Furcht, weil das Herz so oder so bewegt wird.

*) Problematisch hingeworfene Fragen, welche auf die Untrennbarkeit der Seele vom Körper hinzudeuten scheinen.

Eben so ist das Denken etwas derartiges, oder auch Verschiedenes. Dies aber erfolgt, indem Einiges davon bewegt wird, theils durch die Ortsbewegung, theils durch Verwandlung. Nach welcher Beschaffenheit aber, und wie? gehört zu einer andern Untersuchung.

Wenn man aber sagt, die Seele sey zornig, so kommt es auf das Gleiche hinaus, wie wenn einer sagte, die Seele webe oder baue: denn es ist vielleicht besser, nicht zu sagen, die Seele habe Mitleid, oder lerne, oder denke, sondern der Mensch durch die Seele. Dies ist aber nicht so zu verstehen, gleichsam als sey in jener die Bewegung, sondern manchmal bis zu ihr hin, manchmal von ihr weg; wie die Empfindung von diesem und jenem entsteht; die Erinnerung aber von der Empfindung zu den in den Sinnorganen enthaltenen Bewegungen und Stillständen hin.

Der Geist aber scheint als ein Wesen im Innern zu wohnen, und nicht zu Grunde zu gehen; denn er würde wohl am meisten durch die im Alter sich einstellende Schwäche zu Grunde gehen. Nun aber würde vielleicht sich einstellen, was bei den Sinnorganen. Wenn nämlich der Greis ein Auge bekäme von solcher Beschaffenheit, wie der Jüngling, würde er auch so sehen. So daß das Alter nicht darin liegt, daß die Seele etwas gelitten hat, sondern in dem worin sie ist [dem Körper]; wie in Berauschungen und Krankheiten.

Auch das Denken also und Erkennen schwindet, wenn etwas inwendig zu Grunde geht; es selbst, [das Denken] ist leidlos. Das Denken aber, und Lieben und Hassen sind nicht Zustände jenes [des Geistes] sondern dieses da, welches jenes hat, insofern es jenes hat Deßhalb wenn Dieses [der Körper] zu Grunde gegangen ist, hat jenes [das Denkende] keine Erinnerung mehr, noch liebt es ferner. Denn das Erinnern und Lieben kam nicht jenem [dem Denkenden]

zu, sondern dem Gemeinsamen, welches zu Grunde gegangen ist. Der Geist ist aber wohl etwas Göttlicheres und leiblos.

Hieraus ist nun einleuchtend, daß die Seele sich nicht bewegen kann; wenn sie aber überhaupt nicht bewegt wird, dann auch offenbar nicht durch sich selbst.

Das bei weitem Ungereimteste aber von dem Angeführten ist, zu sagen, die Seele sey eine sich selbst bewegende Zahl*), indem in dieser Behauptung Unmöglichkeiten liegen; und zwar zuerst unmöglich ist, was aus dem Bewegtwerden folgt, dann insbesondere aber das Ergebniß der Behauptung, sie sey eine Zahl. Denn wie muß man wohl von der Monade denken, daß sie sich bewege? und wodurch und wie sich bewege? da sie ohne Theile ist, und keinen Unterschied hat? Denn wenn sie beweglich und bewegt ist, muß sie Unterschiede haben.

Nimmt man aber die Monade als einen Raum einnehmend, und als Punkt, indem man sagt, die bewegte Linie mache eine Fläche, der Punkt eine Linie; dann werden auch die Bewegungen der Monaden Linien seyn, weil der Punkt eine Monade ist, die eine Lage hat. Die Zahl der Seele ist aber bereits irgendwo und hat eine Lage. [Also würde die Seele eine Linie].

Ferner, wenn man von der Zahl eine Zahl oder eine Monade wegnimmt, so bleibt eine andere der Form nach verschiedene Zahl. Die Pflanzen aber und viele Thiere leben, auch wenn sie von einander geschnitten sind und scheinen der Art nach dieselbe Seele zu haben.

Es dürfte hiebei auch kein Unterschied darin zu liegen scheinen, Monaden zu sagen, oder kleine Körperchen; so daß dieser Gedanke: die Seele sey die sich bewegende Zahl, auf dasselbe hinausläuft, was

*) Dieses hatte Xenokrates behauptet. S. Ritters Geschichte der Philosophie. 2. Bd. p. 532 flg.. 2. Aufl.

Demokritos behauptet. Wenn man nämlich die Körperchen des Demokritos auf Punkte reducirt, so daß einzig die Quantität (Größe) zurückbleibt; so wird doch in dieser noch etwas theils Bewegendes, theils Bewegtes seyn, als in einer stetigen Größe: denn nicht wegen des Unterschieds der Größe oder Kleinheit folgt das Gesagte, sondern weil es ein Quantitatives überhaupt ist. Daher muß etwas seyn, das die Monaden bewegt. Ist aber in dem Thiere die Seele das Bewegende, dann auch in der Zahl: so daß die Seele nicht das Bewegende und Bewegtwerdende zugleich, sondern allein das Bewegende ist. [Folglich ist nicht die Zahl, sondern das Bewegende der Zahl die Seele].

Wie ist es aber wohl möglich, daß sie eine Monade sey? Denn sie muß einen Unterschied haben gegen andere Monaden derselben Zahl; des monadischen Punktes Unterschied aber, welchen könnte es wohl geben, als die Stellung im Raume? Wenn nun also die Monaden und Punkte im Körper verschieden sind von den Monaden der Seele, so werden die Monaden in Einem und Demselben Orte seyn; denn sie [die Monade der Seele] wird den Ort eines Punktes des Körpers einnehmen. Und doch, wenn in Einem und Demselben Orte zwei Punkte sind, was wird hindern, daß nicht eben so gut unendlich Viele seien? Dieses ist aber ungereimt; denn die Punkte, deren Ort untrennbar ist, sind es auch selbst.

Wenn aber die Punkte in dem Körper die Zahl der Seele sind, oder wenn die aus den im Körper enthaltenen Punkten bestehende Zahl die Seele ist, warum haben denn nicht alle Körper eine Seele? Denn Punkte scheinen in allen zu seyn, und zwar unendlich viele. — Ferner wie ist es möglich, daß die Seelen von den Körpern getrennt und abgelöst werden, wenn die Linien sich nicht in Punkte trennen lassen? *)

*) Was an und für sich unmöglich ist, und nur durch Abstraktion geschieht.

Fünftes Kapitel.

Widerlegung der Ansicht der Seele als eines elementarischen Wesens. Ueber die Theile der Seele.

Es ergiebt sich also, wie wir bemerkt haben, sowohl wenn man dasselbe annimmt, wie die, welche die Seele als einen feintheiligen Körper setzen, als auch, wie Demokritos, die Bewegung ihr zuschreiben, eine besondere merkwürdige Ungereimtheit. Denn wenn die Seele in jedem empfindenden Körper ist, so müssen in Einem und Demselben Raume zwei Körper seyn, wenn die Seele ein Körper ist. Wenn man aber sagt, sie sey eine Zahl, so müssen in dem Einen Punkte viele Punkte seyn, oder jeder Körper muß eine Seele haben, wenn anders nicht eine andere, und von den im Körper vorhandenen Punkten verschiedene Zahl hinzukommt. Und es ergiebt sich hieraus, daß das Thier von der Zahl so bewegt wird, wie wir sagten, daß auch Demokritos es bewegen lasse: denn das macht keinen Unterschied, ob man sage, kleine Kügelchen, oder große Monaden, oder überhaupt Monaden werden bewegt; da sie beiderseits das Thier bewegen müssen dadurch, daß sie selbst bewegt werden.

Aus der Ineinssetzung der Bewegung und Zahl folgen also diese und noch viele andere dergleichen Ungereimtheiten; so daß weder die Begriffsbestimmung der Seele so beschaffen seyn kann, noch auch die Zustände derselben. Dieß ist klar, wenn man aus dieser Bestimmung die Zustände und Verrichtungen der Seele zu erklären suchen wollte, als: die Gedanken, Wahrnehmungen, Freude, Trauer u. dergl. mehr; denn, wie wir vorhin sagten *), ist es nicht einmal leicht, dichterische Vermuthungen auf diesem Wege aufzustellen.

Bei den drei uns überlieferten Arten der Begriffs-Bestimmung

*) Vergl. oben 3. Capitel.

der Seele nun haben die einen sie als das angenommen, was am meisten Bewegungskraft habe, weil sie sich selbst bewegt; die andern als den feinstgetheilten Körper, oder als den körperlosesten unter den übrigen. Wie vielen Zweifeln und Widersprüchen diese Ansichten unterliegen, haben wir bereits auseinandergesetzt. Es bleibt jetzt noch übrig, zu untersuchen, wie das gemeint ist, daß die Seele aus den Elementen bestehe.

Deßhalb bestehe sie aus den Elementen, sagen sie, damit sie die Dinge wahrnehme, und jedes erkenne. Es muß aber manches Undenkbare aus dieser Behauptung folgen; denn sie nehmen an: das Gleiche erkenne durch das Gleiche, gleichsam als setzen sie die Dinge in die Seele. Allein nicht nur diese, sondern noch viele andere, oder vielmehr wohl unzählige Dinge sind es, welche aus jenen [Elementen] folgen. Gesezt nun, die Seele erkenne und empfinde nach Obigem jedes Einzelne Ding; wodurch wird sie die Gesammtheit der sinnlichen Erscheinung erkennen und empfinden? z. B. was Gott, oder Mensch, oder Fleisch, oder Knochen sey? Ebenso auch jedes andere Zusammengesetzte. Denn keines hat die Elemente beliebig gemischt, sondern nach einem bestimmten zusammensetzenden Verhältnisse; wie Empedokles z. B. von dem Knochen sagt:

Aber die liebliche Erd' in weite fassende Tigel
Nahm von der glänzenden Nestis*) zwei der acht Theile und vier von
Hephästos; daraus sind entstanden die weißen Gebeine.

Es ist daher zu nichts nüze, daß die Elemente in der Seele sind, wenn nicht auch die Verhältnisse darin seyn werden und die Zusammensetzung: denn Jedwedes wird das Gleiche erkennen, nichts aber

---

*) Luft und Wasser. S. Sturz p. 317 und über die ganze Stelle Trendelenb. ad h. l. p. 279 flg.

den Knochen, oder den Menschen, wenn nicht auch diese darin seyn werden. Daß aber dieses unmöglich sey, bedarf nicht erwähnt zu werden; denn wer dürfte wohl darüber im Unklaren seyn, ob in der Seele ein Stein oder ein Mensch sey? Ebenso auch das Gute und Nichtgute, und auf gleiche Weise bei den andern Dingen.

Ueberdies, da das Seiende Mannigfaltiges bedeutet, (denn es bezeichnet theils ein gewisses Etwas, theils ein Qualitatives oder ein Quantitatives, oder eine andere der unterschiedenen Categorien); wird wohl die Seele aus allen diesen zusammengesetzt seyn, oder nicht? Es scheint nicht, daß es Elemente gebe, die allen Categorien gemeinschaftlich sind. Also wird sie allein aus jenen bestehen, welche zu den Wesen gehören? Wie kommt es aber dann, daß sie auch jede andere Sache erkennt? Werden sie etwa sagen, daß jeder Grundbestimmung besondere Elemente und Principien zukommen, aus welchen die Seele bestehe? Dann würde sie aber ein Qualitatives und Quantitatives und ein Wesen seyn. Allein es ist unmöglich, daß aus den Elementen des Quantitativen ein Wesen entstehe, aber nicht eine Quantität.*) Wenn man also annimmt, sie bestehe aus allen Elementen, so ergibt sich dieses, und vieles Andere dergleichen.

Ungereimt ist es aber auch zu sagen, das Gleiche werde nicht affizirt von dem Gleichen; wohl aber das Gleiche empfinde das Gleiche, und das Gleiche erkenne durch das Gleiche: da sie doch setzen, das Empfinden leide etwas, und werde bewegt; eben so auch das Denken und Erkennen. **)

*) Die Seele würde daher eine Quantität oder Zahl werden.

**) Alle Physiker, Demokritos ausgenommen, lassen das Entgegengesetzte von dem Entgegengesetzten bewegt und affizirt werden. S. Arist. de gener. et corrupt. I. 7 Arist. selbst bestimmt die Sache so, daß das, was untereinander affiziren und affizirt

Die vielen Schwierigkeiten und Verwickelungen der Behauptung, wie sie Empedokles gibt: daß durch die körperlichen Elemente und das Gleiche alles erkannt werde, wird auch noch dasjenige bestätigen, was wir jetzt anführen wollen. Was einfach immer schlechthin von Erde in den Körpern der Thiere ist, wie Knochen, Nerven, Haare, alles das scheint nichts zu empfinden; ja nicht einmal das Gleiche; und doch sollte es wohl, (da das Gleiche Gleiches empfindet).

Ueberdies würde jedem Princip mehr Unwissenheit als Wissen zukommen: denn jedes wird immer nur je ein Einzelnes [gerade ihm zukommendes] wissen; vieles aber wird es nicht wissen, nämlich, alles Andere außer diesem. Dem Empedokles begegnet deßhalb auch, daß sein Gott das allerunwissendste Wesen ist, indem er allein Ein Element nicht erkennen wird, den Streit; die sterblichen Geschöpfe aber alle [Elemente], da jedes Geschöpf aus allen besteht. — Ueberhaupt aber, warum hat nicht alles, was ist, eine Seele, wenn doch alles entweder Ein Element ist, oder aus Einem Element, oder aus mehrern, oder aus allen besteht? Denn es muß entweder von Einem, oder von Einigem, oder von Allem Erkenntniß haben.

Man könnte auch noch die Frage aufwerfen, was wohl das sey, das sie zur Einheit bringe: denn die Elemente gleichen der Materie; das Gewaltigste aber ist das, welches sie zusammenhält, was es auch immer seyn mag. Dieses muß die Seele seyn: denn daß es etwas Mächtigeres gäbe, als die Seele, ist unmöglich; als den Geist aber, noch unmöglicher. Denn es ist vernunftgemäß, daß dieser, als der

---

werden soll, der Gattung nach dasselbe, der Art nach aber verschieden oder entgegengesetzt sey. Wenn daher jene Phil. das Empfinden als ein Leiden bestimmten, widersprechen sie sich selbst, da sie dieses von dem Entgegengesetzten, jenes vom Gleichen ableiteten.

Erstgeschaffene, von Natur auch Herrscher sey.*) Und doch sagen sie von den Elementen, sie seien die ersten Wesen.

Alle aber, sowohl die, welche die Seele aus den Elementen bestimmen, weil sie die Dinge erkenne und empfinde, als auch die, welche behaupten, sie sey das, was am meisten Bewegungskraft habe, reden nicht von der ganzen Seele, weil nicht alles Empfindende auch Bewegungskraft hat; denn einige Thiere sind offenbar fest an denselben Ort gebunden. Und doch scheint die Seele das Thier durch diese Bewegung allein zu bewegen. Eben so reden auch die nicht von der ganzen Seele, welche den Geist und das Empfindende aus den Elementen bilden; denn es ist klar, daß die Pflanzen leben, auch ohne an Bewegung und Empfindung Theil zu nehmen; und daß viele Thiere keinen Verstand haben.

Würde man aber auch dies zugeben, und den Geist als einen Theil der Seele setzen; eben so das Empfindende: so würde man doch auch so nicht von der ganzen Seele im Allgemeinen, weder von allen, noch von der Einen reden. — So ist nun auch beschaffen der in den sogenannten orphischen Gedichten enthaltene Spruch, welcher sagt: Die Seele von den Winden umhergetragen, trete aus dem All beim Athmen herein. Dieß kann aber bei den Pflanzen nicht statt finden, noch auch bei einigen Thieren, wenn nicht alle athmen. Dies ist denen, welche jene Behauptung aufstellten, entgangen.

Muß man aber die Seele aus den Elementen bilden; so ist nicht nöthig, aus allen: denn Ein Theil des Gegensatzes reicht schon hin, sich selbst zu unterscheiden und das Entgegengesetzte. Durch das Gerade nämlich erkennen wir dieses selbst, und das Krumme: denn Be-

*) S. III. c. 4.

urtheiler für Beides ist das Maaß; das Krumme aber ist weder das Maaß seiner selbst, noch des Geraden.

Auch sagen einige, die Seele sey im All vermischt; daher wohl auch Thales glaubte, das All sey voll von Göttern.*) Dies hat aber einige Schwierigkeiten; denn warum, wenn die Seele in der Luft, oder im Feuer ist, bildet sie nicht ein Thier? wohl aber in den gemischten Körpern? da sie doch in jenen Elementen noch dazu besser zu sein scheint? Es möchte nämlich erst noch gefragt werden dürfen, warum die Seele in der Luft besser und unsterblicher sey, als in den Thieren. Auf beiden Seiten aber ergibt sich ein Ungereimtes und Vernunftwidriges: denn sowohl das Feuer oder die Luft ein Thier zu nennen, als auch sie nicht Thiere zu nennen, wenn ihnen eine Seele inwohnt, beides ist ungereimt; jenes aber überdies noch vernunftwidriger.

Die so sagen, scheinen deßhalb angenommen zu haben, die Seele sey in diesen Elementen, weil das Ganze mit den Theilen gleichartig ist; so daß sie sagen mußten, auch die Seele sey mit den Theilen gleichartig, wenn die Thiere dadurch beseelt werden, daß ein Theil des Umgebenden [der Luft] durch das Athmen in sie aufgenommen wird. Wenn man aber annimmt, die abgetrennte Luft im Athmen sey gleichartig, die Seele aber ungleichartige Theile hat; so ist dieß widersprechend: denn es würde daraus folgen, daß ein Theil der Seele gegenwärtig sey, ein anderer aber nicht.*) Sie muß also entweder aus

*) Cf. Cicer. de legib. II. 11. §. 26. Stob. eclog. phys. I. p. 54. Hess. „Thales hielt Gott für den Geist der Welt, das All aber für beseelt zugleich und voll von Göttern; seine bewegliche göttliche Macht aber ergieße sich auch durch das elementarische Masse."

*) Dessen ist aber kein Grund vorhanden, da die Luft eine und dieselbe ist.

gleichartigen Theilen bestehen, und einfach *), oder aber nicht in jeglichem Theile des Alls sein. **)

Es ist nun aus dem Gesagten offenbar, daß weder das Erkennen der Seele zukommt, weil sie aus den Elementen ist; noch das Bewegtwerden richtig und wahr von ihr gesagt wird.

Weil aber das Erkennen, Wahrnehmen und Meinen in die Seele fällt; ferner das Begehren, Wollen und überhaupt die Triebe; den Thieren aber auch die Ortsbewegung eingepflanzt ist durch die Seele; zu dem Wachsthum, Blüthe und Abnahme: so ist die Frage, ob wohl alles Dieses der ganzen Seele zukomme; und ob wir alles Andere denken, empfinden und thun und leiden mit der ganzen Seele, oder Anderes mit andern Theilen derselben? und das Leben, ob es wohl in einem einzigen dieser Theile, oder in mehreren oder in allen sey; oder ob ihm noch eine andere Ursache zukomme?

Es sagen wirklich Einige, sie sey theilbar, und mit einem andern Theil denke, mit einem andern begehre sie. Aber wenn sie durch ihre Natur getheilt ist, was hält dann die Seele wohl zusammen? Offenbar doch nicht der Körper: denn es scheint vielmehr im Gegentheil die Seele den Körper zusammenzuhalten. Daher er auch, wenn sie fort ist, dahin schwindet und vermodert. Wenn nun ein Anderes sie zur Einen macht, so wäre dieses Andere vorzugsweise das Wissen der Seele. Jedoch dürfte auch so wiederum von diesem zu untersuchen seyn, ob es Eins, oder Vieltheilig; und wenn Eins, warum dann nicht die Seele geradezu Eins sey? Wenn aber theilbar, wird die

---

*) Wie die Elemente, so daß keine Verschiedenheit der Theile stattfindet.

**) Jenes widerspricht der mannigfaltigen Natur der Seele, also muß dieses angenommen werden.

Untersuchung von Neuem anheben und fragen, was jenes sey, das sie zusammenhält, und so geht es ins Unendliche fort.

Gesetzt nun aber, die Seele habe Theile, so dürften auch darüber wieder Schwierigkeiten entstehen, was für eine Macht jeder derselben im Körper ausübe: denn wenn die ganze Seele den gesammten Körper zusammenhält; so folgt natürlich, daß auch jeder besondere Theil derselben irgend einen besondern Theil des Körpers zusammenhalte. Dies scheint aber unmöglich [bei den andern Theilen der Seele, um so mehr bei dem Geist]; denn wie oder was für einen Theil der Geist zusammenhalten würde, ist schwer, auch nur zu erdichten. *)

Auf der andern Seite ist aber bekannt, daß doch die Pflanzen zertheilt noch fortleben, und von den Thieren noch einige Insekten; gleichsam als haben sie auch als Theile dieselbe Seele der Art, wenn auch nicht der Zahl nach: dann jeder Theil hat eine Empfindung und auf einige Zeit Ortsbewegung. Wenn sie aber nicht fortbestehen, so ist dies nicht auffallend, weil sie keine solchen Organe haben, wodurch sie ihre Natur erhalten könnten. Aber nichts desto weniger sind in jedem Theile alle Theile der Seele, und sie sind gleichartig unter einander, und mit der ganzen Seele; und zwar untereinander, als untrennbar: mit der ganzen Seele aber, weil sie trennbar ist. — Uebrigens scheint auch das Prinzip in den Pflanzen eine Seele zu seyn; denn dieses allein ist den Pflanzen und Thieren gemeinschaftlich. Und es ist getrennt von dem empfindenden Princip, nichts aber hat ohne jenes Empfindung.

---

*) Da er über alle körperlichen Affektionen erhaben, in keinem besondern Theile des Körpers als dem Seinigen wohnt.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Begriff der Seele im Allgemeinen. Einleitung des Uebersetzers.

Es mag nicht am unrechten Platze seyn, gleich bei der allgemeinen Aufstellung des Begriffs der Seele einige Ausdrücke zu erläutern, welche sowohl in diesem Kapitel, als auch im Verfolge der Untersuchung immer wiederkehren und ohne deren richtige Auffassung das Verständniß, für den nicht tiefer in die Philosophie des Arist. Eingeweihten, erschwert, wo nicht unmöglich gemacht ist.

Sogleich im Anfang dieses Kapitels begegnen uns die Ausdrücke Materie [ὕλη], Form [εἶδος], Möglichkeit [δύναμις] und Wirklichkeit. [ἐνέργεια oder ἐντελέχεια]. Was bedeuten nun diese Begriffe?

Um zuerst von der Materie zu sprechen, so betrachtet Arist. dieselbe als etwas ganz Allgemeines, das weder Dieses noch Jenes, keine Größe, keine Beschaffenheit, überhaupt keine der Categorien ist. Er bezeichnet sie als das ganz Unbestimmte [ἀόριστον]. Als solches ist sie kein Körper, und kein Wahrnehmbares, weil sie keinem Dinge entgegengesetzt ist; denn sie, die selbst zu jedem Entgegengesetzten werden kann, enthält den Gegensatz in sich eingeschlossen. Met. IX. 9. Daher überhaupt an sich unerkennbar ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν]. Sie ist sowohl das Seyende als das Nichtseyende, d. h. „der allgemeine Grund, woraus, als aus einem nicht zufällig in ihm Enthaltenen jedes wird, und wohin ein jedes, wenn es vergeht, wieder gelangt." Phys. I. 9. Arist. unterscheidet zwar eine erste und zweite oder unmittelbare und mittelbare Materie, und versteht unter der zweiten etwas schon Geformtes, einen Körper, woraus aber wieder

eine andere Form werden kann. So ist das Erz eine Materie in Bezug auf die Bildsäule, die daraus werden soll, eine Form aber in Bezug auf die Erde, aus der es entstanden ist. Daher gibt es verschiedene Stufen der Materie, wo dasselbe Ding das einemal Form, das anderemal Materie ist. So gelangt man endlich zu einer Materie, die nicht mehr Form, sondern nur Materie ist, und dies ist die erste oder unmittelbare Materie. Zur Kenntniß dieser, als des allgemeinen Grundes gelangt Arist. durch Analogie, d. h. durch Betrachtung der sinnlichen Dinge. Phys. I. 9 sagt er: „Wie das Erz zur Bildsäule, oder zur Bank das Holz, oder überhaupt zu dem, was eine Gestalt hat, sich die Materie und das Ungestaltete, bevor es eine Gestalt angenommen hat, verhält; so verhält sich die Materie selbst zum Wesen, zu den bestimmten Dingen, und zu Allem, was ist."

Weil sie nun dieser unbestimmte Grund ist, so ist sie der Wirklichkeit nach weder dieses noch jenes [οὐ τόδε τι], sondern nur der Möglichkeit nach. Deßhalb erklärt Arist. die Materie geradezu als Möglichkeit [δύναμις]. δύναμις nämlich ist nichts anderes, als die Materie eines bestimmten Dinges; denn aus der Materie k a n n etwas werden. Nur ist sie nicht als ein abstrakt logischer Begriff zu denken, sondern muß auf die physischen Dinge bezogen werden, und so aufgefaßt, bezeichnet sie die allgemeinen Zustände derselben, insofern sie in ihrem Wesen vor der Individualisirung derselben gegründet sind. Sie ist überhaupt der in der neuern Philosophie mit dem Worte „Ansichseyn" bezeichnete Begriff. Es werden ihr daher auch die gleichen Prädikate beigelegt, wie der Materie. Sie ist das Unbestimmte [τὸ δυνάμει ὂν — ἀόριστόν ἐστι]. Sie umfaßt das Entgegengesetzte in sich. „D a s s e l b e kann z u g l e i c h entgegengesetzte Bestimmungen in sich schließen. Der Möglichkeit nach, nicht aber der Wirklichkeit nach." Was als ein Mögliches genannt wird, dieses

kann auch zugleich die Gegensätze in sich schliessen." [ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία]. Ferner ist sie ein Seyendes und nicht Seyendes [τὸ ὄν καὶ οὐκ ὄν].

Um dies an einem Beispiele deutlich zu machen, so wird unten II. 5. die Empfindung ein der Möglichkeit nach Seyendes [δυνάμει ὄν] genannt. Die Empfindung nämlich ist ein Leiden und Bewegtwerden; aber auch ein Leiden, Bewegtwerden, und Thätigseyn zugleich. Sie hat also den Gegensatz in sich eingeschlossen. Sie ist δυνάμει; sie kann zu entgegengesetzten Bestimmungen affizirt werden. Eben so ist der Geist eine δύναμις, d. h. er ist nichts, oder Alles: denn er ist nichts Bestimmtes, oder er kann zu allem Bestimmten werden.

Eben so wie der δύναμις die gleichen Prädikate, wie der Materie beigelegt werden, wird sie auch in zwei Arten unterschieden. Es gibt eine erste und zweite δύναμις, wie auch eine erste und zweite Materie. In einem andern Sinne sagt man nämlich von einem Knaben, er habe das Vermögen, Feldherr zu seyn, in einem andern von dem Manne. Eben so nennt man in einem andern Sinne einen Lernenden einen der Möglichkeit nach Wissenden, in einem andern dagegen einen schon Wissenden, der aber nicht gerade werkthätig im Wissen begriffen ist. So unten II. 5.

Der Materie entgegengesetzt ist die Form, welche das bezeichnet, was etwas in der Wirklichkeit ist, während die Materie das allgemeine Vermögen, dieses oder jenes [τόδε τι] in der Wirklichkeit zu seyn, ausdrückt. Sie ist das Bestimmte, das aus dem allgemeinen Grund, der ὕλη, Herausgeborne, folglich das Sichtbare, an das Tageslicht getretene. Dieses Verhältniß wird Met. IX. 6. so ausgedrückt: 1) „Wie der Baumeister zum Stoff, der Wachende zum Schlafenden, der Sehende zu dem, der die Augen geschlossen, das in der Materie verborgene zu der Materie selbst, und das Ausgearbeitete

zu dem Unausgearbeiteten sich verhält, so die Form zu der Materie; der eine Theil dieses Unterschiedes sey die bestimmte Energie, der andere aber die Möglichkeit.“ Wie wir nun die Materie in die Möglichkeit haben übergehen sehen, so hier die Form in die Entelechie. Daher ist, wie Materie und Möglichkeit, so Form und Wirklichkeit in diesem Kapitel mit einander verbunden. [ὕλη = δύναμις, und εἶδος = ἐνέργεια oder ἐντελέχεια]. Die Form ist Energie, und die Energie Form; nur mit dem Unterschiede, daß Arist. die Form nicht von der Materie getrennt, und von Außen gleichsam hinzukommend, sich denkt, wie Plato, sondern eben als die Thätigkeit, wodurch etwas entsteht, und die Form als eine nothwendige Folge nach sich zieht. Deßhalb ist die Entelechie diejenige Thätigkeit, welche das in der Materie, als dem allgemeinen Grund Verborgene [τὰ αποκεκρυμμενα ἐκ τῆς ὕλης] aus derselben hervorzieht. Die Entelechie oder Energie denn beide Ausdrücke sind gleichbedeutend, [obgleich Trendelenburg einen Unterschied nachweisen will, der sich aber nicht durchführen läßt] ist daher begrenzt und bestimmt [ἡ ἐντελέκεια χωρίζει]; die δύναμις aber unbestimmt. Sie geht ferner auf das Einzelne und das Eine [ἡ ἐντελέχεία ἔσται ἕν]; die δύναμις auf das Viele. Die δύναμις hat die Gegensätze in sich; die Entelechie nimmt nur eines der Entgegengesetzten in sich auf. Um den Unterschied beider noch mehr bemerklich zu machen, mögen noch einige Beispiele angeführt werden. Die Eichel ist eine Eiche dem Vermögen nach [δυνάμει], so jeder Saame eine Pflanze dem Vermögen oder der Möglichkeit nach. Ebenso ist das Erz die Möglichkeit der Bildsäule, die Bildsäule selbst aber die Wirklichkeit. Das im Kopfe des Baumeisters entworfene Haus ist die Möglichkeit desselben; das aufgeführte aber die Wirklichkeit.

Wie der Begriff der Möglichkeit, so hat auch der der Wirklich-

keit zwei Formen. Denn sie wird theils als ein Zustand, Habitus bezeichnet, und dieses ist die erste Entelechie, [ἡ ἐντελέχεια πρώτη], theils als die wirkliche Thätigkeit. Die Wissenschaft z. B. ist die Wirklichkeit, als ein Zustand, das Wissen aber sie als ein Thätiges. Eben so ist ein schlafender Geometer weiter von der Wirklichkeit entfernt, als ein Wachender, und dieser wieder weiter, als ein so eben im Wissen Begriffener.

Wir sehen hier nun eine Stufenfolge von Begriffen, deren einer aus dem andern hervorgeht, und der folgende immer reicher und voller an Inhalt sich gestaltet. So steigt Arist. überall in seinen Forschungen vom Niedern zum Höhern, vom Unmittelbaren zum Vermittelten, auf; nicht aber so, daß er das Niedere auf einer höhern Stufe fallen läßt, wodurch nur eine leere Abstraktion entstände, wie bei Plato, sondern das Niedere ist im Höhern begriffen und enthalten. Das Höhere hält das Niedere zusammen; es ist der Grund desselben. Daher ist aber auch nicht das, wovon man ausgeht, das ursprünglich Erste, sondern das, wo man zuletzt anlangt. Das der Zeit oder der Betrachtung nach letzte ist das dem Wesen oder dem Begriffe nach Erste. Daher die Entelechie, als der höchste Begriff, vor der δύναμις. Sehr klar wird dieses Verhältniß dargestellt im 9. Kapitel des 9. Buches der Metaphysik.

Wenden wir nun alles dieses auf den Begriff der Seele an, so ergibt sich der Körper als die δύναμις, die Seele aber als ἐντελέχεια. Uebrigens bezeichnet δύναμις nicht die ungeordnete Materie, aus welcher als dem Grunde die Seele gleichsam sich erhebt, sondern nur die äußern Bedingungen, τὰ ὑποκείμενα, ohne welche das Leben nicht bestehen kann. Die Seele, als die wahre Entelechie des Körpers wirkt auf ihn, und setzt ihn, das an sich passive Substrat, in Wirksamkeit, ihn zur Vollendung, zum Zweck führend. Die Entelechie

ist also das den Körper Beherrschende. Wie das Auge durch das Gesicht wirkt, wie dieses die Entelechie, d. h. die Vollendung und der Zweck von jenem ist, wie Beide zu innigster Verbindung mit einander verschmolzen sind; eben so ist das Verhältniß der Seele und des Körpers. Zur größern Anschaulichkeit mag noch eine Stelle aus der Metaphysik hier stehen. Metaph. 8. p. 187. Brand. heißt es: „Das Werk ist Zweck; die Energie aber ist das Werk. Deßhalb ist auch der Name Energie nach dem Werke genannt; und geht auf die Entelechie. Da aber von einigen Dingen das Letzte der Gebrauch [χρησις] ist, wie von dem Gesichte das Sehen, und außer diesem kein anderes Werk von dem Gesichte entsteht; von andern Dingen aber entsteht etwas, z. B. von der Baukunst ein Haus außer dem Bauen: so ist dennoch hier nichts desto weniger Zweck, dort aber [beim Sehen] noch mehr Zweck, als δύναμις. Denn das Bauen ist in dem, was gebaut wird, zugleich, und wird mit dem Hause. Von denjenigen Dingen nun, von welchen das Werdende außer dem Gebrauch noch etwas anders ist, von diesen ist die Thätigkeit in dem, was gebaut wird, und das Weben in dem, was gewoben wird; eben so auch bei dem Uebrigen: und überhaupt die Bewegung in dem Bewegten. Wovon es aber kein anderes Werk, außer der Thätigkeit gibt, darin verbleibt die Wirksamkeit, wie das Sehen in dem Sehenden, und das Schauen in dem Schauenden, und das Leben in der Seele: eben so auch die Glückseligkeit; denn sie ist eine Art Leben. Es ist also klar, daß die Form und das Wesen Energie ist." Das Höchste also, was erreicht werden kann, ist der Gebrauch; wie der Gebrauch des Auges das Gesicht. So ist auch die Seele Energie [χρῆσις, Gebrauch] des Körpers: denn sie bedient sich des Körpers, und bringt, was immer in demselben, als Anlagen, gleichsam verborgen ist, durch Wirksamkeit, als seiner wahrhaften Zweckbestim-

mung, an's Tageslicht; so daß dem Körper durch die Seele seine Vollendung zu Theil wird.

Die Seele ist also Wirksamkeit, und zwar die erste Wirksamkeit [πρώτη ἐντελέχεια. Die Entelechie ist nämlich doppelt, wie z. B. Wissenschaft und Wissen, die so verschieden sind, wie Ruhe und Bewegung. S. oben. Das Eine hat und besitzt; das andere gebraucht das Besessene, den Besitz. So ist die Seele obgleich in Ruhe, doch die Entelechie des Körpers; und zwar Entelechie, wie Wissenschaft: denn sie ist nicht immer in Wirksamkeit, und das ist die erste — unmittelbare — Entelechie, da sie der andern vorangeht. Jene andere aber — die zweite — ist vortrefflicher, weil sie im Verhältniß zu dieser wahre Wirksamkeit ist; die sich daher zu der ersten, wie ἐνέργεια zu δύναμις, verhält: denn die zweite führt das, was in der ersten ruht, zur lebendigen Wirksamkeit. Was also Wirksamkeit ist auf einer niedern Stufe, scheint gleichsam als δύναμις aufzutreten im Verhältniß zu einer höhern.

Um an dieser Vergleichung der Seele mit der Wissenschaft keinen Anstoß zu finden, indem ja die Wissenschaft erst durch das Wissen und Betrachten erworben wird, folglich nicht zuerst, sondern zuletzt entsteht, muß man hier unter Wissenschaft nicht ein durch Nachdenken erworbenes Wissen verstehen, sondern vielmehr die Anlage, die Fähigkeit des Wissens, als die Bedingung und den Grund der Betrachtung. So aufgefaßt ergibt sich auch hier der von Arist. sonst überall befolgte Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Auf diese Art erklärt auch Simplicius die Stelle: „Allein bei derselben Sache ist das Unvollkommene das Frühere: denn der Saame ist zuerst; hierauf der Embryo; dann das Thier. Allein weil die Seele nicht entstanden ist; so wird sie, gleichsam nach dem Unvollkommnern Wesenheit annehmend, später das Vollkommnere besitzen, wenn sie

thätig seyn kann; denn offenbar weist Arist. das auf diese Art frühere der Geburt zu. Und deßhalb komme der Seele die erste Entelechie zu, als die nicht ganz vollendete."

Aristoteles von der Seele.

Zweites Buch. Erstes Kapitel.

So viel von dem, was die Vorfahren über die Seele uns überliefert haben. Kehren wir also wieder zurück, von Anfang an noch einmal beginnend, und versuchen wir es, zu bestimmen, was die Seele ist, und welches ihr allgemeinster Begriff seyn möchte. —

Wir nennen eine Grundlage des Seyenden das Wesen, und von diesem setzen wir das eine als Materie, was an sich selbst noch nicht ein Dieses ist; das andere als Form und Gestalt, nach welcher es ein Dieses genannt wird, und dann das dritte, das aus diesen beiden besteht. Es ist aber die Materie ein Vermögen, die Form und Thätigkeit, und diese letztere doppelt: theils wie z. B. Wissenschaft, theils wie das Wissen.

Wesen scheinen vorzüglich zu seyn die Körper, und zwar die physischen; denn diese sind Principien der andern. *) Von den Physischen haben die einen Leben, die andern nicht. Leben nennen wir die Ernährung, das Wachsthum und die Abnahme durch sich selbst; so daß jeder physische Körper, der am Leben Theil nimmt, ein Wesen wäre, gleichsam wie zusammengesetzt. **) — Weil nun der Körper

*) D. h. der künstlichen, von Menschenhänden gemachten, z. B. Werkzeuge.

**) Gleichsam wie zusammengesetzt; aber nicht zusammengesetzt; denn die Verbindung der Materie und Form ist keine Zusammensetzung, sondern ein ursprüngliches Zusammenseyn. Der Verstand trennt die Glieder, nicht die Natur.

ein solches ist, das nämlich Leben hat; so dürfte wohl der Körper nicht Seele seyn: denn der Körper ist nicht ein solches, welches von Zugrundeliegendem ausgesagt wird, sondern vielmehr selbst Zugrundeliegendes und Materie. Die Seele muß also ein Wesen seyn, als Form des physischen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat. Das Wesen aber ist Thätigkeit; nämlich eines solchen Körpers Wirksamkeit. — Diese wird doppelt genannt: theils nämlich so etwas, wie z. B. Wissenschaft, theils wie das Wissen. Offenbar also ist die Seele Wirksamkeit, wie Wissenschaft: denn in dem Seyn der Seele ist Schlafen und Wachen; analog aber ist das Wachen dem Wissen, der Schlaf dem Haben und Nichtwirksamseyn. Früher nun der Entstehung nach bei derselben Sache ist die Wissenschaft. Deßhalb ist die Seele die erste Wirksamkeit des physischen Körpers, der das Vermögen des Lebens hat. Aber auch ein solches, das organisch ist. Organe sind auch die Theile der Pflanzen; aber durchaus einfache; wie das Blatt die Bedeckung der Fruchthülle, die Fruchthülle aber die der Frucht. Die Wurzeln sind dem Munde analog, denn beide ziehen die Nahrung an sich. — Wenn man also etwas jeder Seele Gemeinschaftliches setzen soll, so wäre dieses die erste Wirksamkeit eines physisch organischen Körpers. Daher muß man nicht fragen, ob die Seele und der Körper Eins; so wie auch nicht das Wachs und die Form Eins sind, noch überhaupt die Materie eines Jeden, und das, dessen Materie sie ist. Denn da das Eins und das Seyn auf vielfache Weise gesagt wird; so ist das eigentliche Seyn die Thätigkeit.

Im Allgemeinen ist nun gesagt, was die Seele ist, — das Wesen nämlich nach dem Begriffe; und dieses ist das Was eines so beschaffenen Körpers; wie wenn ein Werkzeug ein physischer Körper wäre, z. B. ein Beil: denn der Begriff des Beils wäre sein Wesen, und dieses die Seele, so daß, wenn diese von ihm getrennt ist, es

nicht mehr ein Beil wäre, als nur dem Namen nach. Da es nun aber ein Beil ist, so ist eines solchen Körpers Wesen und Begriff nicht die Seele, sondern eines physischen so beschaffenen Körpers, welcher das Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich selbst hat, ist die Seele.

Das Gesagte ist auch zu betrachten an den Theilen. Wenn z. B. das Auge ein Thier wäre, so wäre das Gesicht seine Seele, denn dieses ist das Wesen des Auges, nach dem Begriff; das Auge aber ist die Materie des Gesichtes. Wenn dieses verloren ist, so ist das Auge nicht mehr, als nur dem Namen nach, wie ein steinernes oder gemahltes. Man muß nun das vom Theile Gesagte auf den ganzen Körper des Thieres übertragen. Denn es verhält sich analog, wie der Theil zum Theile, so die ganze Empfindung zum ganzen empfindenden Körper, insofern er ein solcher ist. Es ist aber nicht das, was die Seele verloren hat, die Möglichkeit zum Leben, sondern das, was sie besitzt. — Der Same und die Frucht sind der Möglichkeit nach ein solcher Körper.

Wie nun also das Schneiden und das Sehen, ebenso ist auch das Wachen Thätigkeit; wie aber das Gesicht auch das Vermögen des Organs ist, so die Seele.*) Der Körper aber ist das dem Vermögen nach Seyende. Aber wie das Gesicht und der Augapfel das Auge, so auch dort die Seele und der Körper das Thier.

Daß nun also die Seele nicht trennbar ist vom Körper, oder

*) Die Seele ist δύναμις und ἐντελέχεια oder die oben zweifach unterschiedene Entelechie, nämlich sie als Habitus, und sie als wirkliche Thätigkeit. Denn wie das Gesicht den Habitus der Entelechie des Auges, und das Sehen den Aktus desselben bezeichnet, so ist auch die Seele Wirksamkeit sowohl als Habitus, als auch als Aktus. Dies der Sinn dieser Stelle, obgleich die Konstruktion dunkel ist. ψυχὴ bezieht sich sowohl auf das erste als auf das zweite Glied der Vergleichung.

wenn sie von Natur theilbar, es Theile derselben gibt, ist offenbar. Denn in Bezug auf einige Theile ist sie die Thätigkeit selbst. Jedoch bei andern ist es nicht der Fall, weil sie keine Thätigkeiten eines Körpers sind, sondern solche, die den Geist betreffen. Noch ist aber nicht klar, ob die Seele in der Art eine Thätigkeit des Körpers ist, wie der Schiffer des Schiffes.

So weit sey nun über die Seele ein Grundriß bestimmt und entworfen.

Zweites Kapitel.

Nähere Bestimmung und Entwickelung des Begriffs der Seele.

Weil aus dem Unklaren aber mehr in die Sinne fallenden, das Klare und dem Begriffe nach Bekanntere hervorgeht,*) so müssen

*) Eine durchgreifende Unterscheidung in der Philosophie des Arist. ist die zwischen dem an sich, oder von Natur Bekannten, und dem für uns Bekannten. Das für uns Bekanntere ist das der Empfindung näher Liegende; das von Natur, oder an sich und dem Begriffe nach Bekanntere dagegen ist das von der Empfindung Entferntere und das Allgemeine. Anal. Post. I. 1. u. 2. Top. VI. 4. Eben so ist auch der Schluß, der Syllogismus, welcher das Einzelne aus dem Allgemeinen begründet, der Natur nach früher, als die Induktion, welche, weil sie das Einzelne in den allgemeinen Begriff zusammenfaßt, für uns klarer und in die Augen fallender ist. Der menschliche Geist gelangt nämlich vom Einzelnen zuletzt zu einem allgemeinen Gesetz, als dem gemeinschaftlichen Grund von Allem. Deswegen erklärt Ar. als die natürliche Methode der Forschung, zuerst das Sinnliche geschichtlich aufzufassen, dann aber die allgemeinen Ursachen daraus zu entwickeln. So ist nun auch hier auf eine ähnliche, aber entgegengesetzte Art, die allgemeine Begriffsbestimmung der Seele, wie sie im vorigen Kapitel aufgestellt wurde, nur eine allgemeine Beschreibung derselben, die zwar mehr in die Augen fallend, aber in Bezug auf das völlige Verständniß derselben noch unklar und ungenau ist; denn das Klare und dem

wir wiederum versuchen, in der Untersuchung über die Seele auf folgende Art weiter fortzuschreiten. Denn der bestimmende Begriff muß nicht allein klar machen, daß etwas ist, wie die meisten Defini-

---

Begriffe nach Verständliche ist die vollständige durchgeführte Theorie, wodurch aus den einzelnen Vermögen derselben ihr allgemein aufgestellter Begriff allseitig bewiesen wird, indem man nicht dabei stehen bleibt, zu bestimmen, was, sondern auch warum sie ist. Das Was ist im ersten Kapitel, das Warum oder die Begründung ihrer besonderen Theile soll in diesem dargestellt werden. Denn erst, wenn wir das Was haben, suchen wir das Warum. An. Post. II. 9. II. 1. 2.

Deßhalb vergleicht Ar. die wahre Definition mit dem ganzen Syllogismus, so daß sie den Grund, als den Medius Terminus in sich enthält; die Namendefinition aber, wie sie gewöhnlich (νῦν δὲ) zu seyn pflegt mit dem bloßen Schlußsatz (συμπέρασμα) mit Auslassung des Medius Terminus. Wenn z. B. der Donner als ein Geräusch der Luft definirt wird, so ist dies ein bloßer Schlußsatz, in welchem zwar die Extreme, Geräusch und Luft miteinander verbunden sind, der Terminus Medius aber, als die Ursache, durch welche das Geräusch in die Luft kommt, ausgelassen ist. So wenn man das Quadrat mit einem gleichseitigen Rechtangel von verschiedenen Seiten vergleicht, so ist die Definition der Quadratur ein bloßer Schlußsatz (συμπέρασμα) ohne Med. Term., worauf als dem Grund der Schluß beruht. Es ist also in dieser Definition nur enthalten, was in dem Schlußsatz ausgedrückt ist, nicht warum oder wie es ausgedrückt ist. Sie ist ein bloßes συμπέρασμα. Wenn in der Definition des Donners: er sey ein Geräusch der Luft, noch die Ursache hinzugefügt wird, weil nämlich das Feuer verlöscht; aber so in der Quadratur, daß es die Gleichheit verschiedener Figuren sey, noch der Grund angegeben wird, nämlich die Findung der mittleren Proportionallinie: so wird der Schlußsatz — συμπέρασμα — ein vollständiger Syllogismus. Cf. Trendelenb. ad. h. l.

tionen thun, sondern der Grund muß auch darin seyn und zum Vorschein kommen. So aber sind gewöhnlich die bestimmenden Begriffe nicht beschaffen, da sie nur gleichsam Schlußsätze sind, als z. B. was ist die Quadratur? Daß eine rechtwinklige gleichseitige Figur gleich sey einer Ungleichseitigen. Eine solche Bestimmung ist nur der Begriff eines Schlußsatzes. Derjenige aber, welcher sagt, die Quadratur sey die Auffindung der mittleren Proportionallinie, spricht den Grund des Dinges aus, (d. h. warum es so ist, nicht nur daß es so ist.)

Wir sagen nun, den Faden der Untersuchung wieder aufnehmend, das Beseelte werde vom Unbeseelten unterschieden durch das Leben. Da aber das Wesen auf mannigfaltige Weise bezeichnet wird, so sprechen wir doch, wenn auch nur eine dieser Weisen vorhanden ist, das Leben selbst von ihr aus; als Verstand, Empfindung, Bewegung und Stillstand im Raume; ferner Bewegung, die sich auf die Ernährung bezieht, Abnahme und Wachsthum. Daher scheinen auch alle Pflanzen zu leben, weil sie offenbar in sich selbst eine solche Kraft und ein Princip haben, wodurch sie Wachsthum und Abnahme nach entgegengesetzten Richtungen erhalten; denn sie wachsen nicht etwa nur nach Oben, nicht aber auch nach Unten, sondern gleicherweise nach beiden Seiten und allerwärts, und nähren sich, und leben ununterbrochen, so lange sie Nahrung erhalten können.

Dieses (die Ernährung) kann nun zwar von den andern Thätigkeiten der Seele getrennt werden, nicht aber die andern in dem, was sterblich ist, von diesem. Das zeigt sich eben bei den Pflanzen, denen sonst kein anderes Vermögen der Seele zukommt. Durch dieses wachsende Princip ist also in den Thieren das Leben vorhanden; ein Thier aber ist es ursprünglich durch die Empfindung. Denn auch das, was sich nicht bewegt, noch den Ort verändert, aber dabei Empfindung hat, nennen wir Thier, und nicht allein Leben. — Von den Sinnen

nun kommt allen Thieren zuerst das Gefühl zu. Wie aber das Ernährende von dem Gefühl und jeder Empfindung getrennt werden kann, so auch das Gefühl von den übrigen Sinnen. Das Ernährende nennen wir hier denjenigen Theil der Seele, woran auch die Pflanzen Theil nehmen; die Thiere haben aber alle unverkennbar das Gefühl. Warum diese Vermögen so aufeinander folgen, wollen wir nachher erklären. Für jetzt sey nur so viel gesagt, daß die Seele aller dieser erwähnten Vermögen Princip ist, und durch das Ernährende, Empfindende, Denkende und durch Bewegung bestimmt.

Ob aber jedes von diesen eine Seele ist, oder nur ein Theil der Seele, und wenn ein Theil, ob so, daß er nur dem Begriffe nach trennbar ist, oder auch dem Raume nach, dieses ist bei einigen davon nicht schwer zu sehen; bei anderen aber hat es Schwierigkeiten. Denn wie von den Pflanzen einige, obgleich zerschnitten und von einander getrennt, offenbar dennoch fortleben, gleichsam als sey in jeder Pflanze eine zwar der Wirksamkeit nach einzige Seele, dem Vermögen nach aber mehrere; eben so sehen wir es auch hinsichtlich der andern Unterschiede der Seele an den Insekten z. B. in den abgeschnittenen Theilen eintreffen. Denn jeder Theil hat eine Empfindung und Ortsbewegung; wenn aber Empfindung, auch Vorstellung und Trieb. Denn wo Empfindung, da ist auch Schmerz und Freude; wo aber diese, da nothwendig auch Begierde. — Bei dem Verstande aber und dem theoretischen Vermögen ist nichts dergleichen zu sehen, sondern dieses scheint eine andere Gattung der Seele zu seyn, so daß es allein abgetrennt werden kann, gleichsam als das Ewige von dem Vergänglichen. *)

*) Der Geist hat als unvergänglich und ewig, nichts mit der übrigen Seele gemeinschaftlich, er ist abgetrennt, d. h. an und für sich. S. III. 5.

Nach dem also, was wir angeführt haben, ist einleuchtend, daß die übrigen Theile der Seele nicht abgetrennt sind (vom Körper), wie Einige sagen *), jedoch verschieden dem Begriffe nach; was daraus erhellt, daß die Fähigkeit zu empfinden und zu meinen, verschieden ist; wenn anders das Empfinden etwas anderes ist, als das Meinen. Aehnlich verhält sichs bei jedem der andern erwähnten Vermögen.

Ueberdies kommen einigen Thieren alle diese Thätigkeiten zu; anderen aber nur einige; wieder anderen nur eine Einzige. Und dieses macht den Unterschied der Thiere aus. Warum? das müssen wir nachher untersuchen. Aehnlich verhält es sich mit den Sinnen: denn einige Thiere haben alle; andere nur einige; wiederum andere nur einen Einzigen, und zwar den nothwendigsten, das Gefühl.

Das aber, wodurch wir leben und empfinden, nennen wir zweifach; das eine ist die Seele, das andere der Körper. Es verhält sich damit, wie mit dem Wissen; denn das, wodurch wir wissen, ist theils Wissenschaft (das Vermögen des Wissens) **), theils Seele. Mit jedem von diesen zweien, sagen wir, daß wir wissen. Auf gleiche Weise ist auch das, wodurch wir gesund sind, theils die Gesundheit, theils das, worin sie ist; nämlich ein Theil des Körpers oder der ganze Körper. Von diesen nun ist die Wissenschaft und die Gesundheit Gestalt und eine Form, und Begriff, und gleichsam Thätigkeit des Aufnehmenden; und zwar jene (die Wissenschaft) Thätigkeit des zum Wissen Geeigneten, diese aber (Gesundheit) des der Gesundheit Empfänglichen. (Denn es scheint in dem Leidenden und in dem, was afficirt wird, die Thätigkeit desjenigen zu liegen, welches die Kraft hat zu wirken). So ist auch die Seele das, womit wir ursprünglich

*) Plato im Timäus p. 69. Nach ihm ist der Verstand im Gehirn, der Zorn im Herzen, die Begierde in der Leber.

**) S. die Beilage zu II. 1.

leben und empfinden und denken, so daß sie ein Begriff und eine Form seyn dürfte, nicht aber Materie und Substrat. Denn da das Wesen dreifach ist, wie wir sagten, Form, Materie, und das aus Beiden bestehende, hievon aber die Materie das Vermögen, die Form Thätigkeit; so ist, da das aus beiden Bestehende das Beseelte ist, nicht der Körper Thätigkeit der Seele, sondern sie selbst ist Thätigkeit eines Körpers. Deßhalb haben auch diejenigen die Sache richtig bestimmt, welchen die Seele weder ohne Körper, noch ein Körper zu seyn scheint. Denn ein Körper ist sie nicht; wohl aber etwas, das zum Körper gehört. Deßhalb ist sie in einem Körper, und zwar in einem so beschaffenen Körper; nicht aber, wie die früheren Philosophen sie in einen Körper einpaßten, nichts darüber bestimmend, in welchem und wie beschaffenen, da ja wahrlich nicht einmal das Zufällige das Zufällige in sich aufzunehmen scheint. *)

Auf solche Art wird also dem Begriffe gemäß verfahren; denn die Wirksamkeit eines jeden ist von Natur so beschaffen, daß sie in das der Möglichkeit nach Seyende, und in die ihr eigenthümliche Materie eingepflanzt ist.

Daß es also eine Thätigkeit und einen Begriff desjenigen gibt, welches das Vermögen hat, ein solches zu seyn, ist aus dem Gesagten klar.

Drittes Kapitel.

Fortsetzung. Begründung der Stufenfolge der Seelenvermögen aus dem Begriffe.

Von den erwähnten Vermögen der Seele kommen also, wie wir sagten, einigen Thieren alle zu; andern einige derselben; wieder an-

*) S. Oben I. 5. und 3. Ende.

dern nur ein einziges. Vermögen aber nannten wir das Ernährende, Begehrende, Empfindende, Bewegende im Raum, und das Denkende.

Den Pflanzen kommt nur das Ernährende zu; Anderen aber dieses und auch das Empfindende. Wenn aber das Empfindende, dann auch das Begehrende; denn Begierde, Zorn und Wollen ist Trieb. Alle Thiere haben aber Einen Sinn, das Gefühl. Wem nun Sinn zukommt, dem auch Lust und Unlust, Angenehmes und Unangenehmes; wenn dieses, auch Begierde; denn diese ist der Trieb des Angenehmen. — Ueberdies haben sie auch den ernährenden Sinn; denn das Gefühl ist der ernährende Sinn, indem alle Thiere von dem Trockenen und Feuchten, dem Warmen und Kalten sich ernähren, deren sinnliche Empfindung eben das Gefühl ist. Diesen Thieren kommt hiebei das übrige Empfindbare nur durch äußere Umstände zu (d. h. durch das Warme, Kalte u. s. w.). Daher ist das Gefühl hinreichend zur Ernährung; indem weder der Schall, noch die Farbe, noch der Geruch etwas dazu beitragen. Der Geschmack aber ist etwas fühlbares: Hunger und Durst ist Begierde, und zwar der Hunger Begierde des Trockenen und Warmen, der Durst des Kalten und Feuchten; der Geschmack aber ist hievon gleichsam die Würze. Hierüber ist jedoch unten deutlicher zu sprechen; für jetzt sey nur so viel gesagt, daß denjenigen Thieren, die das Gefühl haben, auch der Trieb zukommt; ob aber auch Einbildungskraft, ist nicht klar; muß aber nachher untersucht werden.

Einigen kommt außerdem noch Ortsbewegung zu; andern auch das Denken, und der Geist, wie den Menschen, und wenn es sonst noch etwas anderes derartiges oder auch Achtungswertheres gibt.

Es ist also klar, daß der Begriff der Seele ein Einiger wäre auf dieselbe Art, wie der der mathematischen Figur. Denn auch dort in der Mathematik gibt es keine Figur ohne das Dreieck, und was

sich daran anknüpft, wie hier keine Seele ohne die erwähnten Vermögen. Es kann aber auch bei den Figuren einen gemeinschaftlichen Begriff geben, welcher für alle passen könnte, keiner Figur aber besonders zukäme; eben so auch bei den erwähnten Seelen. Deßhalb ist es lächerlich, den gemeinschaftlichen Begriff bei diesen und anderen Gegenständen zu suchen, welcher nicht besonderer und eigenthümlicher Begriff der Dinge selbst, noch auch nach der entsprechenden und untheilbaren Form derselben gebildet ist, so daß man diesen eben wegläßt. *) Aehnlich, wie bei den Figuren, verhält es sich auch bei den Bestimmungen der Seele; denn immer ist in dem Späteren das der Möglichkeit nach Frühere, bei den Figuren, wie bei den Beseelten; wie in dem Quadrat das Dreieck, in dem Empfindenden das Ernährende. So daß man bei jedem suchen muß, welches die Seele eines jeden ist, z. B. welches die der Pflanze, die des Menschen, oder die des Thieres ist.

Warum sie sich aber so aufeinander folgend verhalten, wollen wir betrachten.

Nämlich ohne das Ernährende ist nicht das Empfindende; von dem Empfindenden aber ist getrennt das Ernährende in den Pflanzen. Wiederum ist ohne das Fühlende keiner der übrigen Sinne; das Gefühl aber kann seyn ohne die Uebrigen; denn viele Thiere haben weder Gesicht, noch Gehör, noch überhaupt den Geruchsinn. Auch haben einige von den Empfindenden das Vermögen der Ortsbewegung, anderen nicht. Endlich hat auch der kleinste Theil derselben Ueberlegung und Denkkraft. Und welchen unter den vergänglichen Wesen Verstand zukommt, diesen kommen auch alle übrigen Sinne zu; welchen aber nur je besondere zukommen, denen kommt nicht Allen

*) Vgl. das oben zu I. 1. in der Einleitung bemerkte.

Verstandesthätigkeit zu, sondern Einigen nicht einmal Einbildungskraft; Andere aber leben nur mit dieser allein begabt. Mit dem erkennenden Geiste hat es andere Bewandniß.*)

Daß nun der Begriff eines jeden dieser Vermögen auch der der Seele angemessenste sey, ist klar.

Viertes Kapitel.

Art und Weise, wie die Untersuchung geführt werden muß. Ueber die ernährende Seele, und die Nahrung.

Es ist aber nothwendig, daß der, welcher hierüber eine Untersuchung anstellen will, ein jedes auffasse, was es ist, und dann so über das, was sich daran knüpft, oder auch über das Uebrige [das an sich zu Grunde liegende] die Erforschung ausdehne. Wenn man aber sagen muß, was jedes ist, als: was ist das Denkende, oder das Empfindende, oder das Ernährende; so muß man vorher bestimmen, was das Denken, oder das Empfinden ist: denn früher, als die Fähigkeiten, sind die Thätigkeiten und Handlungen dem Begriffe nach.*)

*) Cf. III. 5.

**) Das Mögliche [τὸ δυνάμει ὂν] hat an sich nicht die Kraft, sich zur Wirklichkeit zu machen; daher kann auch die Bewegung, welche das Mögliche zur Wirklichkeit bringt, — [denn jene ist das Vermittelnde der Materie und Form, — Phys. III. 2. Met. IX. c. 6. 183. Brand. —] nicht von dem Möglichen selbst ausgehen. Da also in der Materie oder der δύναμις der Grund der Bewegung nicht liegt, so muß er in der Form oder Entelechie gesucht werden, und die bewegende Ursache muß ein der Wirklichkeit nach Seyendes seyn. Wenn das aus Materie und Form bestehende Wesen werden soll, so muß vor seiner Entstehung schon ein Wesen, das seine Form hat, vorhanden seyn,

Wenn es sich aber so verhält, und überdies man noch vor diesem allem die gegenüberstehenden Gegenstände *) in Untersuchung gezogen haben muß; so möchte man zuerst diese aus eben dieser Ursache zu bestimmen haben: nämlich die Nahrung, das Empfindbare und das Denkbare.

Es ist also zuerst von der Nährung und Zeugung zu sprechen; denn die ernährende Seele liegt allen andern zu Grunde, und ist das erste und allgemeinste Vermögen der Seele, nach welchem das Leben in Allem vorhanden ist. Ihre Verrichtungen sind: zu zeugen und die Nahrung zu genießen; denn die natürlichste der Verrichtungen bei

---

welches die bewegende Ursache ist, und jenes Wesen hervorbringt. Es ist hieraus klar, daß die Form und die Wirklichkeit früher seyn muß, als die Materie oder die Möglichkeit [δύναμις]; wenigstens dem Begriffe nach, da sonst aus der Möglichkeit oder Materie keine Wirklichkeit hervorgehen könnte. Met. VII. 9. XII. 7.

Daß aber die Form [εἶδος] oder die Energie wirklich etwas Thätiges bezeichnet, zeigt sich am offenbarsten an den Beispielen, welche von der verständigen Thätigkeit des Menschen hergenommen sind. Denn in ihnen wird die äußere Form eben nur als der Abdruck des vernünftigen Zwecks angesehen, welcher ursprünglich innerlich angelegt, später äußerlich sich gestaltet. Die Form der Dinge also ist ihre Art, und diese Art [εἶδος] ist die ewige bewegende Kraft welche durch alle natürlichen Wesen hindurchgeht. In allen verschiedenen Erscheinungen des natürlichen Daseyns ist nichts Todtes zu sehen, sondern alles wird auf die belebenden und lebendigen Thätigkeiten zurückgeführt, welche das Wesen der Dinge bilden. Es mag hieraus klar seyn, wie Arist. die Energie vor der δύναμις setzen konnte.

*) D. h. das, was das Vermögen in Bewegung setzt. So ist z. B. die Nahrung der ernährten Seele; das in die Sinne fallende dem Fühlenden; das Erkannte dem Erkennenden entgegengesetzt.

den Thieren, welche vollkommen und nicht verstümmelt, oder nicht durch sich selbst [generatio aequivoca] entstanden sind, ist: ein anderes hervorzubringen, wie es selbst ist; und zwar ein Thier ein Thier, eine Pflanze eine Pflanze, damit sie an dem Ewigen und Göttlichen Theil nehmen, in so weit sie es vermögen: denn Alles strebt nach diesem hin, und mit Beziehung auf diese thut es, was es seiner Natur nach thut. Diese Beziehung auf den Zweck ist aber gedoppelt: auf das, was Etwas ist, und wofür es ist. Da sie nun nicht ununterbrochen an dem immer Dauernden und Ewigen Theil nehmen können, weil nichts von allem, das vergänglich ist, Dasselbe und Eins der Zahl nach bleiben kann; so nimmt jedes in so weit Theil daran, als es vermag, das eine mehr, das andere weniger; und es dauert zwar nicht selbst als dieses Einzelne fort, sondern wie es selbst: nämlich der Zahl nach nicht Eins, aber der Form nach Eins.

Es ist aber die Seele des lebendigen Körpers Ursache und Grund. Und da dies auf mannigfaltige Weise gesagt wird, so ist die Seele doch nur nach den drei unterschiedenen Weisen Ursache; die Seele nämlich ist Ursache als Grund der Bewegung selbst, und als Zweck, und als das Wesen der beseelten Körper.

Daß sie als Wesen Ursache ist, ist klar: denn der Grund des Seyns ist bei Allem das Wesen; das Leben aber ist bei den Thieren das Seyn und Grund und Princip derselben ist die Seele. Zudem ist der Begriff des der Möglichkeit nach Seyenden Thätigkeit.

Ein offenbarer Beweis, daß die Seele auch als Zweck Ursache ist, ist dieses: Wie nämlich der Geist eines Zweckes wegen thätig ist, eben so auch die Natur, und dies ist ihr Zweck. Ein solches Zweckmäßiges aber, wie die Natur, ist auch in den Thieren die Seele: denn alle physischen Körper sind Werkzeuge der Seele; und wie die der Thiere, so auch die der Pflanzen, gleichsam wegen der Seele da. Im

Zwecke aber ist zweierlei enthalten: was etwas ist, und wofür es ist.*)

Die Seele ist aber auch als Grund der örtlichen Bewegung, obschon nicht allen Thieren dieses Vermögen zukommt. Auch Verwandlung und Wachsthum findet Statt in Bezug auf die Seele; denn die Empfindung scheint eine Verwandlung zu seyn; nichts aber, was ohne Seele ist, hat Empfindung. Eben so verhält es sich mit dem Wachsthum und der Abnahme: denn nichts nimmt physisch ab noch zu, was sich nicht ernährt; nichts aber ernährt sich, was nicht des Lebens theilhaftig ist.

Nicht richtig ist daher die Behauptung des Empedokles,**) der bemerkt, das Wachsthum komme den Pflanzen nach Unten zu in den Wurzeln, weil die Strebkraft der Erde von Natur dahin gerichtet sey; nach Oben aber auf gleiche Weise, weil das Feuer nach Oben sich bewege. Das Oben und Unten nimmt er hier nicht richtig: denn das Oben und Unten ist nicht bei allem und jedem Dasselbe; sondern was der Kopf der Thiere, das sind die Wurzeln der Pflanzen, wenn man anders die verschiedenen Organe doch als dieselben in Bezug auf ihre Verrichtungen bezeichnen muß. Zudem, was wird wohl das nach entgegengesetzten Punkten Getriebene, die Erde nämlich, und das Feuer, zusammenhalten? Denn sie werden sicher auseinandergerissen werden, wenn es nicht etwas Haltendes gibt. Gibt es aber ein solches, so ist dieses die Seele, und s i e die Ursache des Wachsthums und Ernährens.

*) Also ist die Seele als dieses zweifache, indem sie das Was [Wesen] ist, für welches [q̃] die Werkzeuge wirken. S. über die Zweckbestimmung Ritters Geschichte der Philosophie, 3. Theil S. 176 folg.

**) Cf. Sturzii Emped. Agrig. p. 351 folg.

Es scheint aber Einigen die Natur des Feuers schlechthin Ursache der Nahrung und des Wachsthums zu seyn, weil dieses allein unter den Körpern, oder Elementen sich als ernährend und wachsend zeigt. Daher könnte man annehmen, es sey auch in den Pflanzen und Thieren das Wirksame. Mitursache ist es nun zwar wohl, nicht aber schlechthin Ursache; was vielmehr die Seele ist: denn des Feuers Wachsthum geht in's Unendliche, so lange etwas Brennbares vorhanden ist; alles natürlich zusammengesetzte aber ist begrenzt, und hat ein Verhältniß der Größe und des Wachsthums; dieses kommt aber der Seele zu, nicht dem Feuer, und gehört mehr der Form als der Materie an.

Da aber das ernährende und erzeugende Vermögen der Seele dasselbe ist, so müssen wir zuerst die Ernährung begreifend bestimmen, denn durch diese Verrichtungen wird die Seele, gegen die andern Vermögen abgegrenzt. Es scheint aber das Entgegengesetzte durch das Entgegengesetzte genährt zu werden; nicht aber jedes durch jedes, sondern nur dasjenige Entgegengesetzte, welchem nicht allein Entstehung, sondern auch Wachsthum auseinander zukommt. Denn Vieles entsteht gegenseitig aus einander; aber nicht alles als Quantitatives; z. B. das Gesunde aus dem Kranken. Offenbar aber scheint nicht einmal das, was Entstehung und Wachsthum durcheinander hat, auf dieselbe Weise einander zu nähren; wie z. B. das Wasser zwar dem Feuer Nahrung ist, nicht aber ebenso das Feuer auch das Wasser nährt. In den einfachen Körpern scheint also dieses vorzüglich Statt zu finden, daß das eine Nahrung, das andere aber Ernährtes ist.

Dies hat aber eine Schwierigkeit. Es gibt nämlich auch solche, welche sagen, das Gleiche werde vom Gleichen ernährt, wie auch vermehrt; den Andern aber scheint es, wie wir schon sagten, umgekehrt:

das Entgegengesetzte nämlich von dem Entgegengesetzten; weil, wie sie glauben, das Gleiche nichts leiden könne von dem Gleichen; die Nahrung sich überdies verändere und verdaut werde; die Veränderung aber gehe bei allem in das Entgegengesetzte, oder in das, was dazwischen ist. Zudem leidet die Nahrung etwas von dem Ernährten, aber nicht dieses von der Nahrung; so wie auch nicht der Künstler etwas von der Materie leidet, sondern diese von jenem, denn der Künstler geht nur aus Unthätigkeit in Thätigkeit über.

Es ist auch noch dieses zweifelhaft, ob die Nahrung dasjenige sey, was zuletzt hinzutrete, oder aber, was zuerst. *) Wenn aber beides, sowohl sie als verdaute, als auch als unverdaute; so könnte man von der Nahrung in beider Beziehung sagen, daß, insofern sie roh ist, das Entgegengesetzte von dem Entgegengesetzten ernährt werde; insofern sie aber verdaut ist, das Gleiche von dem Gleichen. Hieraus erhellt, daß Beide in einer gewissen Beziehung richtig und unrichtig sprechen.

Da aber nichts, was nicht des Lebens theilhaftig ist, sich ernährt, so dürfte wohl das, was ernährt wird, der beseelte Körper seyn, insofern er beseelt ist; und demzufolge ist die Nahrung für ein Beseeltes wesentlich, und nicht blos eine zufällige Bestimmung.

Es ist aber auch ein Unterschied zwischen Nahrung und dem Zustande des Wachsthums: denn insofern das Beseelte eine Größe ist, ist es wachsend; insofern aber ein bestimmtes Etwas, und ein Wesen, ist es Nährung: denn es erhält das Wesen, und existirt so lange, als es sich ernährt. Auch bewirkt es die Zeugung, nicht zwar desjenigen, welches ernährt wird, sondern eines solchen, das so ist, wie

*) D. h. ob die Nahrung als assimilirte, oder als rohe unverdaute zu verstehen sey.

das Ernährte: denn das Wesen selbst existirt schon, und nichts erzeugt selbst sich selbst, sondern erhält sich nur. Daher ist dieses so beschaffene Prinzip der Seele die Macht, das die Seele besitzende, insofern es ein solches ist, zu erhalten. Die Nahrung aber verschafft ihr das Mittel, thätig zu seyn; deßhalb kann sie auch, der Nahrung beraubt, nicht bestehen.

Von den drei Vermögen nun: dem Ernährten, dem, womit es ernährt wird, und dem Ernährenden, — ist das Ernährende ursprüngliche Seele *), das Ernährte der sie besitzende Körper, und das, womit sie ernährt wird, die Nahrung. — Da nun alles mit Recht nach dem Zweck, den es zu vollführen hat, benannt wird, ein Gleiches seiner Art zu erzeugen, aber ein Zweck ist; so dürfte wohl die ursprüngliche Seele das Erzeugende eines solchen, wie sie selbst ist, seyn. — Es ist aber das, womit sie ernährt wird, doppelt, wie das, womit man das Schiff lenkt — die Hand und das Ruder; — so auch hier das eine das Bewegende, und Bewegtwerdende, das andere das Bewegende allein. Jede Nahrung muß nämlich verdaut werden können; die Verdauung aber bewirkt das Warme **) daher hat jedes Beseelte Wärme.

Im Grundriß ist nun die Nahrung erklärt, was sie ist. Eine weitere Untersuchung muß in den besondern Abhandlungen angestellt werden.

*) D. h. die unmittelbare, die vegetative Seele.

**) D. h. die im Körper vorhandene Wärme wirkt auf die Nahrung [κινοῦν μόνον]; die Nahrung aber, sobald sie von der Wärme in Bewegung gesetzt wird. [κινοῦν καὶ κινούμενον], wirkt wiederum auf den ernährten Körper.

Fünftes Kapitel.

Ueber das Wesen der Empfindung im Allgemeinen.

Nachdem nun dieses so bestimmt ist, wollen wir im Allgemeinen über die Empfindung in ihrer Gesammtheit reden. Die Empfindung besteht in dem Bewegtwerden und Leiden, wie gesagt worden; denn sie scheint eine Umwandlung zu seyn*). Einige sagen auch, das Gleiche werde vom Gleichen affizirt. Dieses, wie es möglich oder unmöglich sey, haben wir auseinandergesetzt in den allgemeinen Untersuchungen über das Thun und Leiden.**) Es liegt aber eine Schwierigkeit darin, warum es von den Empfindungen selbst keine Empfindung gebe, und warum ohne die Außendinge keine Empfindung entstehe, obgleich Feuer, Erde und alle Elemente darin sind, von denen eine Empfindung vorhanden ist, entweder von ihnen selbst oder aber von ihren äußeren Zuständen. Es erhellt hieraus, daß das Sinnliche nicht der Thätigkeit nach, sondern nur dem Vermögen nach ist.***) Deßhalb ist es, wie z. B. das Brennbare,

---

*) Die Empfindung besteht in einer gewissen Umwandlung, [ἀλλοιώσει] welche Bewegung und Leiden in sich schließt. Met. 4. 21. p. 113. Brand. „Ein leidender Zustand wird gewissermaßen genannt, die Beschaffenheit, in Bezug auf welche eine Verwandlung [ἀλλοιουσθαί], erfolgen kann, wie das Weiße und Schwarze". Met. IX. 2. p. 240. Brand. Entstehung und Untergang ist eine Veränderung in Bezug auf ein bestimmtes Etwas, Wachsthum und Abnahme in Bezug auf die Größe, Verwandlung in Bezug auf einen leidenden Zustand. [παθος].

**) Vergl. de gener. et corrupt. I. 7. Uebrigens hat uns Diogenes Laertius ein besonderes Werk über das Leiden Thun aufgezeichnet.

***) Da kein Sinn etwas durch sich selbst wahrnehmen kann, obgleich

welches nicht an sich brennt ohne das den Brand Bewirkende; denn sonst würde es sich selbst verbrennen, und würde nicht des der Thätigkeit nach seyenden Feuers bedürfen. Da wir aber von dem Empfinden auf doppelte Art sprechen (denn von dem, welches dem Vermögen nach sieht und hört, sagen wir, daß es höre und sehe, wenn es gleich schlafen mag, so wie auch von dem in Thätigkeit Begriffenen); so könnte man auch die Empfindung zweifach bestimmen, theils nämlich dem Vermögen, theils der Wirklichkeit nach; eben so auch das Empfinden der Möglichkeit und Wirklichkeit nach.

Zuerst also behaupten wir, daß das Leiden, Bewegtwerden und Thätigseyn Eins und Dasselbe ist. Denn die Bewegung ist eine Thätigkeit, aber eine unvollkommene, wie anderwärts auseinandergesetzt ist *). Alles aber wird affizirt und bewegt von dem Thätigen

---

die Elemente, die er wahrnimmt, darin sind; so ist das Empfinden nur δύναμις, keine ἐνέργεια. Deßhalb bedürfen die Sinne einer Materie, welche bewegt und die Wahrnehmung bewirkt.

*) Phys. III. 2. „Daß die Bewegung etwas Unbestimmtes zu seyn scheint, kommt daher, weil man sie weder schlechthin als Möglichkeit des Seyenden noch als Wirklichkeit [ἐνέργεια] setzen kann: denn weder das, was ein Qualitatives seyn kann, bewegt sich nothwendigerweise noch das wirklich Qualitative [ἐνέργεια ποσον]. Die Bewegung scheint nun zwar eine Thätigkeit zu seyn, aber eine unvollkommene: denn das Mögliche, dessen Energie Bewegung ist, ist unvollkommen. Deßhalb ist es schwer zu bestimmen, was sie ist." Die Bewegung ist weder Möglichkeit noch Wirklichkeit; sie ist ein Mittleres zwischen beiden; nur der Anfang der Energie, nicht die Energie selbst. Deßhalb ist sie etwas Unvollkommenes. „Jede Bewegung ist unvollkommen: Magerkeit, Lernen, Laufen, Bauen. Dieses sind nämlich Bewegungen, aber unvollkommene: denn man lauft nicht zugleich und ist gelaufen, noch baut man zugleich, und hat

und der Wirklichkeit nach Seyenden. Deßhalb wird es theils von dem Gleichen, theils von dem Ungleichen affizirt, wie wir sagten: denn das Ungleiche ist leidend; wenn es aber gelitten hat, so ist es gleich.

Man muß aber auch unterscheiden zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit; denn jetzt reden wir schlechthin davon.

Es verhält sich damit, wie z. B. mit dem Wissen. Wissend nämlich ist etwas einerseits so, wie wir von einem Menschen sagen, er sey wissend, weil der Mensch überhaupt unter die Geschöpfe gehört, welche wissend sind und Wissenschaft haben; wissend nennen wir aber auch anderseits den, der die Sprachlehre bereits inne hat. Von diesen ist nicht jeder auf dieselbe Art mit der Möglichkeit des Wissens behaftet, sondern der eine, weil die Gattung so beschaffen ist, und die Materie; der andere, weil er, wenn er will, Betrachtungen anstellen kann, wenn anders ihn nicht etwas von Außen daran hindert: der Wirklichkeit nach wissend aber ist er, wenn er im Betrachten begriffen, eine besondere Wissenschaft werkthätig erkennt. Die beiden ersten sind nun der Möglichkeit nach Wissende; aber der eine so, daß er durch Unterricht sich verwandelte, und durch entgegengesetzte Zustände oftmalige Veränderungen erlitt; der andere aber so, daß er aus dem unthätigen Besitze der Empfindung und der Sprachlehre in Thätigkeit sich übersetzt auf eine andere Art.

Was nun das Leiden betrifft, so ist auch dieses nicht einfach und schlechthin, sondern theils ein Verschwinden durch das Entgegenge-

---

gebaut, noch wird man, und ist geworden, oder bewegt man sich und hat bewegt. Allein das Nämliche hat gesehen und sieht zugleich, und denkt und hat zugleich gedacht. Ein solches nenne ich nun Energie; jenes aber Bewegung.“ Met. IX. 6. 183. Brand. cf. Phys. VIII. 3.

setzte; theils ein Erhalten vielmehr des der Möglichkeit nach Seyenden durch das, was der Wirklichkeit nach ist, und durch das Gleiche, so daß es sich als Möglichkeit verhält zur Wirklichkeit. Es ist damit, wie mit dem Wissen, wenn das die Wissenschaft Besitzende [als an sich seyendes Vermögen] erkennend wird; — welchen Akt man jedoch nicht Umwandlung nennen kann, sondern vielmehr Erhaltung: denn es ist ein Zuwachs [Erweiterung ἐπίδοσις] in sich selbst, und dadurch in die Wirksamkeit; oder aber eine andere Gattung von Verwandlung. Daher ist die Behauptung nicht richtig, das Denkende, wenn es denkt, verwandle sich; so wie sich dieses auch nicht von dem Baumeister sagen läßt, wenn er im Bauen begriffen ist. Dasjenige nun also, welches aus dem der Möglichkeit nach Seyenden vermittelst des Denkens und Urtheilens in Wirksamkeit versetzt, ist nicht Belehrung, sondern hat mit Recht einen andern Namen; das aber, welches aus dem der Möglichkeit nach Seyenden lernt, und Erkenntniß aufnimmt von dem, was der Wirksamkeit nach ist, und von dem Lehrenden, ist auch nicht mit dem Namen des Passiven zu bezeichnen, wie gesagt worden, oder aber man muß zwei Arten von Verwandlungen annehmen, und zwar ist die eine eine Veränderung, die auf negative Gewohnheiten und Zustände; die andere eine solche, die auf die bleibende Wirksamkeit und die Natur geht.

Es entsteht demnach die erste Veränderung des Empfindenden durch den sie Erzeugenden; nach der Erzeugung besitzt man, wie die Wissenschaft, so auch das Empfinden. Und das wirkliche Empfinden verhält sich ähnlich, wie das Erkennen; unterscheidet sich aber dadurch von dem letzteren, daß bei jenem, das die Thätigkeit Bewirkende, [der Gegenstand] außen ist; z. B. das Sichtbare und Hörbare, so wie auch die übrigen Gegenstände der Empfindung. Dies kommt daher, weil die wirkliche Empfindung auf das Einzelne geht, die Wissen-

schaft aber auf das Allgemeine; und dieses ist wohl in der Seele selbst vorhanden. Deßhalb kann man durch sich selbst denken, wenn man will; empfinden aber nicht durch sich selbst, weil das Empfindbare vorhanden seyn muß. Eben so verhält es sich auch in den Wissenschaften der Objekte der Empfindung, und wegen eben dieser Ursache, weil nämlich das Empfindbare auf das Einzelne und Aeußere geht. Doch hierüber mag am Platze seyn, nachher sich deutlicher zu erklären. Für jetzt sey nur so viel noch gesagt, daß, da das der Möglichkeit nach Bestimmte nicht einfach ist, sondern theils, wie wir sagen würden von einem Knaben, daß er Feldherr seyn könne, theils von einem der das männliche Alter angetreten hat, so es sich auch mit dem Empfindenden verhält. Da aber ihr Unterschied in der Sprache keinen besondern Namen erhalten hat, wir aber jetzt bestimmt haben, daß und wie sie verschieden sind; so müssen wir die Namen: Leiden und sich verwandeln gebrauchen, als ihnen eigenthümlich zukommend.

Das Empfindungsfähige ist aber der Möglichkeit nach eben so beschaffen, wie das Empfindbare schon der Wirklichkeit nach ist, wie erwähnt worden. Es ist nun also leidend, insofern es nicht ihm gleich ist; wenn es aber gelitten hat, ist es gleich gemacht, und so beschaffen, wie jenes — das Empfindbare.

Sechstes Kapitel.

Von den Sinnobjekten.

Bei jedem einzelnen Sinne müssen wir zuerst von dem Empfindbaren sprechen, welches auf dreifache Weise bestimmt ist. Von zweien sagen wir, sie werden an sich empfunden; eines davon aber beziehungsweise. Von den Zweien ist das eine jedem Sinne eigenthümlich; das andere aber allen gemeinsam.

Eigenthümlich nenne ich, was durch keinen andern Sinn empfunden zu werden vermag, und worüber keine Täuschung Statt finden kann; wie das Gesicht auf die Farbe geht, das Gehör auf den Schall, und der Geschmack auf das Schmeckbare. Das Gefühl aber hat mehrere Unterschiede. Jeder Sinn entscheidet über diese Gegenstände, und es findet keine Täuschung Statt darüber, ob etwas Farbe, noch darüber, ob es Schall sey; sondern was das sey, das Farbe hat, oder wo es sey, oder was das Schallende sey, oder wo es sey.

Dasjenige nun also, das so beschaffen ist, wird das einem jeden Eigenthümliche genannt; gemeinschaftlich aber ist: Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Größe; denn das so Beschaffene ist nicht irgend einem Sinne eigenthümlich, sondern allen gemeinschaftlich: denn sowohl das Gefühl, als auch das Gesicht nimmt eine Bewegung wahr.

Beziehungsweise empfindbar aber nennt man Etwas, wenn es so beschaffen ist, wie wenn z. B. das Weiße der Sohn des Diares wäre. Dieses nämlich empfindet man nur durch äußere Beziehungen, weil dem Weißen, welches man empfindet, gerade dieses zukommt *). Daher wird auch kein Sinn von einem Empfindbaren, insofern es ein solches beziehungsweises ist, affizirt. Von den an sich empfindbaren Gegenständen aber sind vorzugsweise empfindbar die Eigenthümlichen, und diejenigen, worauf das Wesen eines jeden Sinnes von Natur gerichtet ist.

*) D. h. Sohn des Diares zu seyn. Nebenbei, beziehungsweise [κατὰ συμβεβηκός] ist das, was nicht aus der innern Nothwendigkeit einer Sache folgt, sondern von Außen, vermittelst eines Andern damit verbunden ist. So wissen wir anderswoher, daß das Weiße, das wir gerade sehen, der Sohn des Diares ist, und wie sein Gesicht beschaffen. Es liegt also nicht in dem Wesen des Sinnes selbst, daß das Weiße z. B. der Sohn des Diares ist.

Siebentes Kapitel.

Von dem Gesichte.

Dasjenige, worauf sich das Gesicht bezieht, ist das Sichtbare. Sichtbar ist die Farbe, und das, was sich durch den Begriff bestimmen läßt, aber in der Sprache keinen besondern Namen hat. Was wir hier meinen, wird im Verfolge der Untersuchung ganz klar werden. Das Sichtbare also ist die Farbe. Diese ist dasjenige, was auf der Oberfläche des an und für sich Sichtbaren ausgegossen ist — an und für sich, aber nicht durch den abtrennenden Begriff, sondern weil es durch sich selbst den Grund des Sichtbarseyns hat. Alle Farbe aber ist das Bewegende des der Wirklichkeit nach Durchsichtigen; und dieses ist ihre Natur. Deßhalb ist sie nicht sichtbar ohne Licht, sondern jede Farbe eines jeden Gegenstandes ist im Lichte sichtbar. Daher müssen wir zuerst von dem Lichte reden, was es ist.

Es ist allerdings etwas Durchsichtiges. Durchsichtig nenne ich, was zwar sichtbar ist, nicht aber an sich sichtbar, um es einfach zu sagen, sondern durch eine fremde Farbe. Ein so beschaffenes ist die Luft und das Wasser und viele festen Körper; denn es ist durchsichtig, nicht insofern es Wasser, noch insofern es Luft ist, sondern weil diese beiden dieselbe eingepflanzte Natur haben, wie der unvergängliche obere Körper, — der Himmel. — Licht ist aber die Thätigkeit dieses Durchsichtigen, insofern es durchsichtig ist. Worin aber dieses nur der Möglichkeit nach ist, das ist Finsterniß. Das Licht ist gleichsam Farbe des Durchsichtigen, wenn es der Wirklichkeit nach durchsichtig ist durch das Feuer, oder durch ein solches, wie der obere Körper, — der Himmel: — denn auch diesem kommt etwas zu, das mit dem Feuer Eins und Dasselbe ist. — Was nun also das Durchsichtige ist und das Licht, davon ist gesagt, daß es weder Feuer, noch überhaupt ein Körper, noch auch ein Ausfluß eines Körpers, (denn

auch so wäre es noch ein Körper), sondern das Daseyn eines Feuers, oder eines derartigen Stoffes im Durchsichtigen sey, indem wohl nicht in Einem und Demselben zugleich zwei Körper seyn können.

Das Licht scheint der Finsterniß entgegengesetzt zu seyn: denn sie ist die Beraubung einer solchen in dem Durchsichtigen enthaltenen Eigenschaft; so daß offenbar das Vorhandenseyn von dieser das Licht ist. Und nicht richtig hat Empedokles gesprochen, und wenn noch ein anderer dasselbe sagte, als ob sich das Licht schnell bewege, und sich, ohne daß wir es jedoch bemerken, zwischen die Erde und die uns umgebende Luft ausdehne. Denn dies ist gegen die begriffsmäßige Wahrheit der Sache, und gegen die Erfahrung, indem es uns etwa wohl in einem kleinen Zwischenraum verborgen seyn könnte; aber das Verborgenseyn von Aufgang bis zum Niedergang, dies ist eine zu starke Zumuthung.

Das der Farbe Empfängliche ist das Farblose, so wie das des Tones Empfängliche das Tonlose ist. Farblos ist das Durchsichtige, das durchaus Unsichtbare, und das kaum zu sehende, wie das Dunkle zu seyn scheint. Das Durchsichtige ist zwar ein solches Dunkles; allein nicht, wenn es durchsichtig ist der Wirklichkeit nach, sondern nur, wenn der Möglichkeit nach: denn dieselbe Natur ist bald Finsterniß, bald Licht. Nicht alles aber ist sichtbar in dem Lichte sondern nur die eigenthümliche Farbe eines jeden Dinges: denn Einiges wird im Lichte nicht gesehen; wohl aber bewirkt es in der Dunkelheit eine Empfindung; wie das, was feurig erscheint, und glänzt, — dafür gibt es aber in der Sprache keinen einzelnen Namen, — als der Schwamm, das Horn, Köpfe, Schuppen und Augen von Fischen; von keinem dieser Dinge wird die eigenthümliche Farbe gesehen. Aus welchem Grunde aber alles dieses gesehen wird, gehört in eine andere Untersuchung.

Bis jetzt ist nun so viel klar, daß das im Lichte Gesehene Farbe ist. Deßhalb wird es auch nicht gesehen ohne Licht: denn eben darin bestand für dasselbe das Wesen der Farbe, daß sie die Macht ist, das Durchsichtige zu bewegen, insofern es der Thätigkeit nach durchsichtig ist; die Wirksamkeit aber des Durchsichtigen ist Licht. Ein offenbarer Beweis hievon ist dieses: Wenn man z. B. das, was Farbe hat, gerade auf das Gesicht legt, so wird man es nicht sehen. Sondern die Farbe bewegt das Durchsichtige, z. B. die Luft; von dieser wird dann, weil sie ein Stetiges ist, das Sinnwerkzeug bewegt.

Nicht richtig ist daher die Meinung des Demokritos, wenn er sich so ausdrückt, daß man, wenn das Medium leer wäre, genau sehen würde, sogar wenn eine Ameise am Himmel wäre. Dieses nämlich ist deßhalb unmöglich, weil das Sehen dadurch entsteht, daß das Empfindende affizirt wird, nicht zwar von der gesehenen Farbe, — denn das ist unmöglich, — sondern von dem Medium, so daß ein solches Medium nothwendig ist. Daher würde man, wenn ein leeres entstünde, nicht nur nicht genau, sondern überhaupt gar nicht sehen.

Warum also die Farbe im Lichte gesehen wird, ist auseinandergesetzt. — Das Feuer aber wird in beidem gesehen, sowohl in der Finsterniß, als im Lichte, und zwar aus Nothwendigkeit; denn das Durchsichtige wird mittelst desselben durchsichtig.

Die gleiche Bewandniß hat es mit dem Schall und Geruch; denn keines von diesen bringt, wenn es die Sinnwerkzeuge berührt, eine Empfindung hervor; sondern von dem Geruch und dem Schall wird das Medium bewegt, von diesem aber das jedesmalige Sinnwerkzeug. Legt man aber das Schallende und Riechende auf das Sinnwerkzeug selbst, so wird es keine Empfindung hervorbringen. Mit dem Gefühl und Geschmack verhält es sich ebenso; nur scheint es nicht so. Warum, wird nachher deutlich werden.

Das Medium nun des Schalles ist die Luft; das des Geruches hat keinen Namen, und doch muß es ein gemeinschaftliches Verhältniß zu Luft und Wasser, wie für die Farbe das Durchsichtige, so auch für die mit dem Geruchsinn versehenen Thiere geben, welche in diesen beiden Elementen leben, indem offenbar auch die Wasserthiere mit dem Geruchsinn begabt sind. Der Mensch aber und die von den Thieren, welche Athem holen, können nicht riechen, ohne zu athmen. Die Ursache auch dieser Erscheinung wird später angegeben werden.

Achtes Kapitel.

Von dem Schall und Gehör.

Jetzt wollen wir das Wesen des Schalles und des Gehörs bestimmen. Der Schall ist zweifach, und zwar theils Wirklichkeit, theils Möglichkeit; denn von einigen Dingen sagen wir, sie haben keinen Schall, wie: Schwamm, Wolle; von anderen aber, sie haben einen solchen, wie: Erz und alles Harte und Elastische, weil diese das Vermögen haben zu schallen, d. h. das zwischen sich und dem Gehör vorhandene Medium — die Luft — wirklich mit Schall zu erfüllen.

Der wirkliche Schall entsteht dadurch, daß immer etwas auf etwas (Körper) und in etwas (Raum) wirkt; denn durch einen Schlag wird der Schall hervorgebracht. Deßhalb kann auch kein Schall entstehen, wenn nur Ein Moment vorhanden ist; denn ein Anderes ist das Schlagende und das Geschlagene, so daß das Schallende an etwas schallt. Ein Schlag aber entsteht nicht ohne Bewegung. Wie wir aber sagten, ist nicht ein Schlag auf jede beliebige Dinge der Schall; denn die Wolle gibt keinen Schall, wenn sie gleich geschlagen wird, sondern das Erz, und alles Elastische und Hohle;

und zwar das Erz, weil es elastisch ist; das Hohle aber gibt durch die Zurückwerfung des Schalles viele Schläge nach dem ersten, indem die durch den Schall bewegte Luft keinen Ausgang findet.

Man hört auch in der Luft und im Wasser; aber in diesem weniger. Es ist jedoch weder die Luft noch das Wasser vorzugsweise Ursache des Schalles, sondern feste Körper müssen sowohl auf einander als auch auf die Luft geschlagen werden. Dies geschieht, wenn die geschlagene Luft Stand hält, und nicht zerfließt. Daher schallt es, wenn stark und schnell geschlagen wird; denn die Bewegung des Schlagenden muß der Zerfließung der Luft gleichsam zuvorkommen; wie wenn man auf einen Haufen oder eine Schichte Sand schlägt, so daß sie schnell bewegt werden.

Ein Widerschall entsteht, wenn von der Luft, die durch ein sie begrenzendes, und das Zerfließen verhinderndes Gefäß Eins geworden ist, die Luft wiederum zurückgeworfen wird, wie ein Ball. Es scheint immer ein Wiederhall Statt zu finden; aber nicht vernehmlich; wenn anders beim Schalle das eintrifft, was beim Lichte; denn auch das Licht wird immer zurückgeworfen (sonst würde nicht überall Licht entstehen, sondern Finsterniß, außerhalb des von der Sonne Beschienenen); aber es wird nicht so zurückgeworfen, wie vom Wasser oder Erz, oder einem anderen elastischen Körper, sondern so, daß es einen Schatten macht auf der Seite, wo wir das Licht begrenzen.

Das Leere wird mit Recht vorzugsweise als die Ursache des Hörens genommen: denn die Luft scheint ein Leeres zu seyn; diese aber ist es, welche das Hören bewirkt, wenn sie als eine Stetige und als Einheit bewegt wird. Weil sie aber leicht zerfließt, gibt sie keinen Schall, wenn nicht das Geschlagene elastisch ist. Dann aber

wird sie plötzlich abgetrennt von der andern Luft, und Eins wegen der Fläche; denn die Fläche des Elastischen ist auch eine Einige.

Dasjenige nun, was ununterbrochen bis zum Gehör eine solche abgegrenzte einige Luft bewegen kann, ist das Schallfähige; das Gehör aber ist mit der Luft verbunden. Daher kommt es, daß die Bewegung der äußeren, weil das Gehör in der Luft ist, auch die innere bewegt. Deßhalb hört das Thier nicht überall, noch dringt die Luft überall hin; weil ja eben das zu bewegende und gleichsam beseelte Gehörorgan nicht überall Luft hat, wie der Augapfel das Feuchte. Die Luft ist also an sich nicht schallend wegen ihrer leichten Zerfließbarkeit; wenn sie aber verhindert wird zu zerfließen, so ist die Bewegung derselben Schall. Sie ist aber in die Ohren hineingebaut, damit sie, von den übrigen äußeren Luftströmungen unbewegt (d. h. frei), zur deutlichen Empfindung aller Unterschiede der Bewegung des Schalles geeigneter sey. Deßhalb hören wir auch im Wasser, weil es nicht in den Sitz der eingeschlossenen Luft selbst hineindringt; aber auch nicht in das Ohr wegen seiner Windungen und Gänge. Geschieht dieses aber, so hört man nicht, und auch dann nicht, wenn das Trommelfell erkrankt; so wie man auch nicht sieht, wenn die Netzhaut am Augapfel leidend ist. Das beständige Tönen des Ohres, wie ein Horn, ist auch ein Zeichen, ob man hört oder nicht hört. Denn unaufhörlich wird die Luft in den Ohren durch eine eigenthümliche Bewegung bewegt; aber der Ton ist ein fremder und nicht eigener. Und deßhalb sagt man, man höre mit dem Leeren und mit dem Tönenden, weil wir mit dem hören, was eine bestimmte Luft in sich eingeschlossen hat (d. h. mit dem Ohre).

Wie ist es aber mit dem Geschlagenen und Schlagenden? Welches schallt wohl, jenes oder dieses? Oder etwa beide? aber auf verschiedene Art? Der Schall nämlich ist eine Bewegung desjenigen,

welches bewegt werden kann auf eben die Art, wie das von den elastischen Körpern Abprallende, wenn man es darauf schlägt. Nicht aber alles, wie gesagt, schallt, wenn es geschlagen wird und schlägt; wie z. B. wenn eine Nadel eine Nadel trifft. Sondern das Erschütterte muß eben seyn, so daß die Luft, dadurch zusammengedrängt, zurückprallt und erzittert.

Die Unterschiede nun der schallenden Dinge zeigen sich in dem wirklichen Schalle; denn wie ohne Licht die Farben nicht gesehen werden, so ist auch nicht der hohe — scharfe —, und der tiefe — schwere — Ton ohne Schall. Diese Benennungen sind metaphorisch von dem Fühlbaren hergenommen, weil das Scharfe den Sinn in kurzer Zeit stark bewegt, das Schwere aber in längerer Zeit schwach. Der hohe Ton ist also nicht schnell, noch der tiefe langsam, sondern die Bewegung des einen wird nur so durch die Schnelligkeit, die des andern durch die Langsamkeit. Es scheint sich damit in ähnlicher Weise zu verhalten wie mit dem Scharfen und Stumpfen bei dem Gefühl; denn das Scharfe sticht gleichsam; das Stumpfe aber stößt; weil das eine in kürzerer, das andere in längerer Zeit bewegt; so daß jenes schnell, dieses langsam zu seyn scheint. — So viel sey über den Schall erwähnt.

Was nun die Stimme betrifft, so ist sie ein Schall des Beseelten, denn nichts Unbeseeltes hat eine Stimme, sondern nur nach der Aehnlichkeit sagt man von ihm, es habe eine solche; wie die Flöte, Leier und anderes Unbeseeltes, welches bestimmten Umfang von tiefem und hohem Ton, Melodie und Artikulation hat, denn auch der Stimme scheinen diese Dinge zuzukommen. Viele Thiere aber haben keine Stimme, wie die Blutlosen, und unter denen mit Blut die Fische. Und dies ist naturgemäß, weil der Schall eine Bewegung der Luft ist. Allein diejenigen Fische, von denen man sagt,

daß sie Stimme haben, wie die im Achelous, geben mit den Flossen, oder mit etwas anderem derartigem einen Laut *).

Eine Stimme nun ist der Schall eines Thieres, die aber nicht mit jedem beliebigen Theile bewirkt wird. Sondern weil Alles nur dann schallt, wenn etwas auf etwas schlägt, und in etwas, dieses letztere aber die Luft ist, so möchte wohl aus gutem Grunde das allein eine Stimme hervorbringen, was die Luft in sich aufnimmt. Nun bedient sich sofort die Natur des Athmens zu zwei Verrichtungen, — wie der Zunge zum Geschmack und zu der Sprache, wovon der Geschmack ein zur Erhaltung nothwendiges Mittel (denn er kommt den meisten Thieren zu); die Sprache aber nur des Wohlbefindens wegen da ist — so auch des Athmens zur innern Wärme, als einem nothwendigen Bedürfniß, (die Ursache dessen wird anderswo angegeben werden) und zur Stimme, damit auch das Wohlbefinden nicht ausbleibe.

Das Werkzeug aber des Athmens ist die Luftröhre, und wegen dieser ist auch die Lunge da; denn in diesem Theile haben die Landthiere vorzüglich Wärme vor anderen. Der Ort unmittelbar um das Herz, d. h. die Lunge, bedarf aber auch des Athmens; deßhalb muß beim Athmen die Luft in die Lunge treten, so daß der Schlag der eingeathmeten Luft, der von der in diesen Theilen vorhandenen Seele ausgeht, auf die sogenannte Luftröhre die Stimme ist. Es ist nämlich, wie gesagt, nicht jeder Ton des Thieres eine Stimme (denn auch mit der Zunge kann man einen Schall hervorbringen, und so wie die Hustenden); sondern das Schlagende muß ein Beseeltes, und mit einer Vorstellung Begabtes seyn; denn die Stimme ist ein Laut, der Bedeutung hat, und entsteht nicht, wenn die Luft eingeathmet

*) Cf. Arist. hist. natur. IV. 9.

wird, wie das Husten; sondern die in der Luftröhre befindliche Luft wird mit der eingeathmeten an dieselbe angeschlagen. Ein Beweis dessen ist, daß man keine Stimme hervorbringen kann, weder wenn man einathmet, noch wenn man ausathmet, sondern nur wenn man den Athem zurückhält; denn der den Athem anhält, bewegt die eingeathmete Luft. Es ist aber auch hieraus klar, warum die Fische stumm sind. Sie haben nämlich keine Luftröhre. Dieses Organ haben sie aber deßhalb nicht, weil sie die Luft nicht in sich aufnehmen, noch Athem holen. Warum? Das gehört in eine andere Untersuchung.

Neuntes Kapitel.

Vom Geruch.

Der Geruchsinn und das Riechbare ist nicht so sicher zu bestimmen, wie das schon Erwähnte, denn es ist nicht so klar, was für ein Ding der Geruch ist, wie beim Schall und der Farbe. Die Ursache ist, weil uns dieser Sinn nicht so scharf eingepflanzt ist, sondern schwächer als vielen Thieren; denn der Mensch riecht schwach und empfindet nichts Riechbares, ohne das Angenehme und Unangenehme, das damit verbunden ist, weil das Sinnwerkzeug nicht scharf dafür ausgeprägt ist.

Es ist wahrscheinlich, daß auch die hartäugigen Thiere *) eben so die Farben empfinden, und ihnen die Unterschiede derselben nicht anders deutlich werden, als durch das, was bei ihnen Furcht erregt oder nicht. So scheint auch das Menschengeschlecht die Gerüche zu empfinden; denn es verhalten sich wohl analog und ähnlich die Arten

*) Cf. hist. anim. II. 13. III. 16. IV. 2. IV. 10. de part. anim. II. 13. IV. 6.

des Schmeckbaren zu dem Geschmack, wie die des Geruches; aber wir haben den Geschmacksinn besser ausgeprägt, weil er eine Art Gefühl ist, diesen Sinn aber der Mensch am schärfsten hat. In der Ausbildung der andern Sinne steht er hinter vielen Thieren zurück; was aber das Gefühl betrifft, so hat er dieses viel feiner als viele andere. Deßhalb ist er auch das Verständigste unter den Thieren. Ein Beweis dessen ist, daß es wegen dieses Sinnwerkzeugs unter dem Geschlechte der Menschen Gutbegabte und Schlechtbegabte gibt; aber nicht wegen sonst eines andern. Denn die Hartfleischigen sind, was das Denken betrifft, Schlechtbegabte; die Weichfleischigen aber Gutbegabte.

Es sind aber, wie das Schmeckbare theils süß, theils bitter, so auch die Gerüche. Und da haben einige Dinge den entsprechenden Geruch und Geschmack; ich meine nämlich z. B. einen süßen Geruch und süßen Geschmack; andere aber das Gegentheil. Eben so gibt es auch einen bittern und sauren, scharfen und fetten Geruch. Aber wie gesagt, weil die Gerüche nicht so deutlich sind, wie das Schmeckbare; so haben sie von diesem nach der Aehnlichkeit der Dinge die Namen erhalten. Denn der süße Geruch kommt vom Safran und dem Honig; der bittere vom Thymian und derartigen Pflanzen. Auf dieselbe Art auch bei den andern Gerüchen.

Es geht aber, so wie das Gehör und jeder Sinn, das eine auf das Hörbare und Unhörbare, das andere auf das Sichtbare und Unsichtbare; so auch der Geruch auf das Riechbare und Unriechbare. Unriechbar ist theils das, was überhaupt keinen Geruch haben kann; theils aber wenig und schwachen. Auf gleiche Weise wird auch das Unschmeckbare genannt.

Das Riechen geschieht durch das Medium der Luft oder des Wassers; denn auch die Wasserthiere scheinen den Geruch zu empfin-

den; eben so auch die Thiere mit Blut und die ohne Blut; wie auch die Vögel, von denen einige von fernher unter der Leitung des Geruches zu ihrer Nahrung kommen.

Deßhalb scheint es zweifelhaft zu seyn, ob alle Thiere auf gleiche Art riechen, wie der Mensch, der durch Athmen riecht; nicht einathmend aber, sondern ausathmend, oder den Athem zurückhaltend, nicht riecht, weder aus der Ferne, noch Nähe, ja, nicht einmal, wenn etwas in die Nase hineingelegt worden. Auch ist allen Thieren gemeinsam, daß das Riechbare, auf das Sinnorgan selbst gelegt, nicht empfunden wird; aber nicht zu empfinden ohne Einathmen ist eine Eigenthümlichkeit der Menschen. Dies wird klar durch Versuche: Es müßten nämlich die Thiere ohne Blut, da sie nicht Athem holen, irgend eine andere Art von Sinn haben, außer dem erwähnten. Aber dies ist unmöglich, wenn sie den Geruch empfinden; denn die Empfindung des Riechbaren, sowohl des Uebelriechenden, als des Wohlriechenden ist Geruch. Ferner gehen sie auch durch eben die heftigen Gerüche zu Grunde, wie der Mensch; als: durch Asphalt, Schwefel und dergleichen. Sie müssen deßhalb riechen, aber nicht durch Athemholen.

Dieses Sinnorgan scheint aber bei den Menschen verschieden zu seyn von dem der andern Thiere, so wie auch seine Augen von denen der Hartäugigen; denn jene haben eine Umzäunung, und gleichsam eine Hülle: die Augenlieder, so daß man, ohne sie zu bewegen und in die Höhe zu ziehen, nicht sieht. Die hartäugigen Thiere dagegen haben nichts dergleichen, sondern sie sehen was geschieht plötzlich in dem Durchsichtigen. Eben so scheint auch das riechende Sinnorgan bei den einen Thieren unbedeckt zu seyn, wie das Auge; bei andern aber, welche Luft in sich aufnehmen, eine Bedeckung zu haben, welche beim Athmen sich öffnet, indem sich die Blutadern und

Gänge erweitern. Und deßhalb riechen die athmenden Thiere nicht in dem Wasser; denn das Riechen muß durch Einathmen bewerkstelligt werden. Dies kann aber im Wasser nicht Statt finden.

Es geht aber der Geruch auf das Trockene, wie der Geschmack auf das Feuchte; und so ist auch das riechende Sinnorgan dem Vermögen nach beschaffen.

Zehntes Kapitel.

Von dem Geschmack.

Der Gegenstand des Geschmacks ist etwas fühlbares, deßhalb wird er nicht empfunden durch ein Medium, als einen ihm fremden Körper, weil auch das Gefühl ohne ein solches (Medium) ist. Und der Körper, in welchem der Geschmack vorhanden, ist das in dem Feuchten, als seiner Materie sich befindende Schmeckbare; und dieses ist etwas Fühlbares. Deßhalb würden wir sogar, wenn wir im Wasser wären, das hineingeworfene Süße empfinden; und so käme uns die Empfindung nicht durch ein Medium zu, sondern durch eine Vermischung mit dem Feuchten, gleichsam wie bei dem Trinken. Die Farbe aber wird nicht so gesehen durch Mischung, noch durch Ausflüsse.

Das Medium also abgerechnet, so ist, wie das Sichtbare die Farbe, so das Schmeckbare der Geschmack. Nichts aber bewirkt eine Geschmacksempfindung ohne Feuchtigkeit, sondern er hat entweder der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach die Feuchtigkeit; wie das Salzige, das selbst leicht schmelzbar und zugleich die Zunge mit aufzulösen fähig ist. *)

*) Die Empfindung des Geschmacks geschieht durch kein Medium, wie bei den bisher betrachteten Sinnen, sondern das Nasse (τὸ ὑγρόν), in welchem das Schmeckbare ist, ist für dieses Stoff

Wie aber das Gesicht auf das Sichtbare und Unsichtbare geht, (denn die Finsterniß ist unsichtbar, doch unterscheidet auch das Gesicht dieselbe); überdies auf das hell Glänzende (denn auch dieses ist unsichtbar, aber auf eine andere Art als die Finsterniß); eben so auch wie das Gehör auf den Schall und Nichtschall geht, wovon das eine hörbar, das andere unhörbar — und auf den starken Schall, wie das Gesicht auf das Glänzende (denn der leise Schall ist auf eine gewisse Art eben so unhörbar, wie der laute und starke), unsichtbar aber wird etwas theils im Ganzen genannt, dasjenige nämlich, was, wie auch bei anderen Dingen unmöglich ist; theils aber so, daß es etwas, wenn auch von Natur dazu geschaffen, doch nicht hat, oder aber unvollkommen, wie man von der kurzbeinigen Uferschwalbe sagt, sie habe keine Füße, oder von den Steinfrüchten, sie seyen ohne Kern; — wie also Gesicht und Gehör auf diese Gegenstände gehen, eben so

---

oder Materie, in welche das Schmeckbare zerfließt. Daher ist dasjenige, was das Nasse bei dem Geschmack ist, von dem, was das Wasser oder die Luft bei den andern Sinnen ist, wohl zu unterscheiden. Denn das Schmeckbare wird als ein mit Wasser **Mischbares** dargestellt, im Gegensatz der Farben, welche durch das Durchsichtige gehen, ohne sich damit zu vermischen. Was schmeckt ist entweder schon feucht, (*ἔχει ἐνεργείᾳ ὑγρότητα*) oder kann die Feuchtigkeit, Nässe in sich aufnehmen (*ἔχει δυνάμει ὑγρότητα*); wie das Salzige, obgleich kristallisirt, doch leicht schmilzt. Daher wird auch von Arist. ein Unterschied zwischen *χυμὸς* und *γευστὸν* gemacht. Jenes nämlich ist ihm das in seiner Materie — dem Nassen — verwirklichte und daseyende Schmeckbare; das Andere aber ein blos der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Vorhandenes, nämlich als ein noch dem Trockenen Angehöriges wird es bezeichnet. Wenn daher das Nasse nur unmerkbar in einem Dinge vorhanden ist, so heißt es nur der Möglichkeit nach in ihm vorhanden (*γευστόν*).

Das Medium nun des Schalles ist die Luft; das des Geruches hat keinen Namen, und doch muß es ein gemeinschaftliches Verhältniß zu Luft und Wasser, wie für die Farbe das Durchsichtige, so auch für die mit dem Geruchsinn versehenen Thiere geben, welche in diesen beiden Elementen leben, indem offenbar auch die Wasserthiere mit dem Geruchsinn begabt sind. Der Mensch aber und die von den Thieren, welche Athem holen, können nicht riechen, ohne zu athmen. Die Ursache auch dieser Erscheinung wird später angegeben werden.

Achtes Kapitel.

Von dem Schall und Gehör.

Jetzt wollen wir das Wesen des Schalles und des Gehörs bestimmen. Der Schall ist zweifach, und zwar theils Wirklichkeit, theils Möglichkeit; denn von einigen Dingen sagen wir, sie haben keinen Schall, wie: Schwamm, Wolle; von anderen aber, sie haben einen solchen, wie: Erz und alles Harte und Elastische, weil diese das Vermögen haben zu schallen, d. h. das zwischen sich und dem Gehör vorhandene Medium — die Luft — wirklich mit Schall zu erfüllen.

Der wirkliche Schall entsteht dadurch, daß immer etwas auf etwas (Körper) und in etwas (Raum) wirkt; denn durch einen Schlag wird der Schall hervorgebracht. Deßhalb kann auch kein Schall entstehen, wenn nur Ein Moment vorhanden ist; denn ein Anderes ist das Schlagende und das Geschlagene, so daß das Schallende an etwas schallt. Ein Schlag aber entsteht nicht ohne Bewegung. Wie wir aber sagten, ist nicht ein Schlag auf jede beliebige Dinge der Schall; denn die Wolle gibt keinen Schall, wenn sie gleich geschlagen wird, sondern das Erz, und alles Elastische und Hohle;

und zwar das Erz, weil es elastisch ist; das Hohle aber gibt durch die Zurückwerfung des Schalles viele Schläge nach dem ersten, indem die durch den Schall bewegte Luft keinen Ausgang findet.

Man hört auch in der Luft und im Wasser; aber in diesem weniger. Es ist jedoch weder die Luft noch das Wasser vorzugsweise Ursache des Schalles, sondern feste Körper müssen sowohl auf einander als auch auf die Luft geschlagen werden. Dies geschieht, wenn die geschlagene Luft Stand hält, und nicht zerfließt. Daher schallt es, wenn stark und schnell geschlagen wird; denn die Bewegung des Schlagenden muß der Zerfließung der Luft gleichsam zuvorkommen; wie wenn man auf einen Haufen oder eine Schichte Sand schlägt, so daß sie schnell bewegt werden.

Ein Widerschall entsteht, wenn von der Luft, die durch ein sie begrenzendes, und das Zerfließen verhinderndes Gefäß Eins geworden ist, die Luft wiederum zurückgeworfen wird, wie ein Ball. Es scheint immer ein Wiederhall Statt zu finden; aber nicht vernehmlich; wenn anders beim Schalle das eintrifft, was beim Lichte; denn auch das Licht wird immer zurückgeworfen (sonst würde nicht überall Licht entstehen, sondern Finsterniß, außerhalb des von der Sonne Beschienenen); aber es wird nicht so zurückgeworfen, wie vom Wasser oder Erz, oder einem anderen elastischen Körper, sondern so, daß es einen Schatten macht auf der Seite, wo wir das Licht begrenzen.

Das Leere wird mit Recht vorzugsweise als die Ursache des Hörens genommen: denn die Luft scheint ein Leeres zu seyn; diese aber ist es, welche das Hören bewirkt, wenn sie als eine Stetige und als Einheit bewegt wird. Weil sie aber leicht zerfließt, gibt sie keinen Schall, wenn nicht das Geschlagene elastisch ist. Dann aber

wird sie plötzlich abgetrennt von der andern Luft, und Eins wegen der Fläche; denn die Fläche des Elastischen ist auch eine Einige.

Dasjenige nun, was ununterbrochen bis zum Gehör eine solche abgegrenzte einige Luft bewegen kann, ist das Schallfähige; das Gehör aber ist mit der Luft verbunden. Daher kommt es, daß die Bewegung der äußeren, weil das Gehör in der Luft ist, auch die innere bewegt. Deßhalb hört das Thier nicht überall, noch dringt die Luft überall hin; weil ja eben das zu bewegende und gleichsam beseelte Gehörorgan nicht überall Luft hat, wie der Augapfel das Feuchte. Die Luft ist also an sich nicht schallend wegen ihrer leichten Zerfließbarkeit; wenn sie aber verhindert wird zu zerfließen, so ist die Bewegung derselben Schall. Sie ist aber in die Ohren hineingebaut, damit sie, von den übrigen äußeren Luftströmungen unbewegt (d. h. frei), zur deutlichen Empfindung aller Unterschiede der Bewegung des Schalles geeigneter sey. Deßhalb hören wir auch im Wasser, weil es nicht in den Sitz der eingeschlossenen Luft selbst hineinbringt; aber auch nicht in das Ohr wegen seiner Windungen und Gänge. Geschieht dieses aber, so hört man nicht, und auch dann nicht, wenn das Trommelfell erkrankt; so wie man auch nicht sieht, wenn die Netzhaut am Augapfel leidend ist. Das beständige Tönen des Ohres, wie ein Horn, ist auch ein Zeichen, ob man hört oder nicht hört. Denn unaufhörlich wird die Luft in den Ohren durch eine eigenthümliche Bewegung bewegt; aber der Ton ist ein fremder und nicht eigener. Und deßhalb sagt man, man höre mit dem Leeren und mit dem Tönenden, weil wir mit dem hören, was eine bestimmte Luft in sich eingeschlossen hat (d. h. mit dem Ohre).

Wie ist es aber mit dem Geschlagenen und Schlagenden? Welches schallt wohl, jenes oder dieses? Oder etwa beide? aber auf verschiedene Art? Der Schall nämlich ist eine Bewegung desjenigen,

welches bewegt werden kann auf eben die Art, wie das von den elastischen Körpern Abprallende, wenn man es darauf schlägt. Nicht aber alles, wie gesagt, schallt, wenn es geschlagen wird und schlägt; wie z. B. wenn eine Nadel eine Nadel trifft. Sondern das Erschütterte muß eben seyn, so daß die Luft, dadurch zusammengedrängt, zurückprallt und erzittert.

Die Unterschiede nun der schallenden Dinge zeigen sich in dem wirklichen Schalle; denn wie ohne Licht die Farben nicht gesehen werden, so ist auch nicht der hohe — scharfe —, und der tiefe — schwere — Ton ohne Schall. Diese Benennungen sind metaphorisch von dem Fühlbaren hergenommen, weil das Scharfe den Sinn in kurzer Zeit stark bewegt, das Schwere aber in längerer Zeit schwach. Der hohe Ton ist also nicht schnell, noch der tiefe langsam, sondern die Bewegung des einen wird nur so durch die Schnelligkeit, die des andern durch die Langsamkeit. Es scheint sich damit in ähnlicher Weise zu verhalten wie mit dem Scharfen und Stumpfen bei dem Gefühl; denn das Scharfe sticht gleichsam; das Stumpfe aber stößt; weil das eine in kürzerer, das andere in längerer Zeit bewegt; so daß jenes schnell, dieses langsam zu seyn scheint. — So viel sey über den Schall erwähnt.

Was nun die Stimme betrifft, so ist sie ein Schall des Beseelten, denn nichts Unbeseeltes hat eine Stimme, sondern nur nach der Aehnlichkeit sagt man von ihm, es habe eine solche; wie die Flöte, Leier und anderes Unbeseeltes, welches bestimmten Umfang von tiefem und hohem Ton, Melodie und Artikulation hat, denn auch der Stimme scheinen diese Dinge zuzukommen. Viele Thiere aber haben keine Stimme, wie die Blutlosen, und unter denen mit Blut die Fische. Und dies ist naturgemäß, weil der Schall eine Bewegung der Luft ist. Allein diejenigen Fische, von denen man sagt,

daß sie Stimme haben, wie die im Achelous, geben mit den Flossen, oder mit etwas anderem derartigem einen Laut *).

Eine Stimme nun ist der Schall eines Thieres, die aber nicht mit jedem beliebigen Theile bewirkt wird. Sondern weil Alles nur dann schallt, wenn etwas auf etwas schlägt, und in etwas, dieses letztere aber die Luft ist, so möchte wohl aus gutem Grunde das allein eine Stimme hervorbringen, was die Luft in sich aufnimmt. Nun bedient sich sofort die Natur des Athmens zu zwei Verrichtungen, — wie der Zunge zum Geschmack und zu der Sprache, wovon der Geschmack ein zur Erhaltung nothwendiges Mittel (denn er kommt den meisten Thieren zu); die Sprache aber nur des Wohlbefindens wegen da ist — so auch des Athmens zur innern Wärme, als einem nothwendigen Bedürfniß, (die Ursache dessen wird anderswo angegeben werden) und zur Stimme, damit auch das Wohlbefinden nicht ausbleibe.

Das Werkzeug aber des Athmens ist die Luftröhre, und wegen dieser ist auch die Lunge da; denn in diesem Theile haben die Landthiere vorzüglich Wärme vor anderen. Der Ort unmittelbar um das Herz, d. h. die Lunge, bedarf aber auch des Athmens; deßhalb muß beim Athmen die Luft in die Lunge treten, so daß der Schlag der eingeathmeten Luft, der von der in diesen Theilen vorhandenen Seele ausgeht, auf die sogenannte Luftröhre die Stimme ist. Es ist nämlich, wie gesagt, nicht jeder Ton des Thieres eine Stimme (denn auch mit der Zunge kann man einen Schall hervorbringen, und so wie die Hustenden); sondern das Schlagende muß ein Beseeltes, und mit einer Vorstellung Begabtes seyn; denn die Stimme ist ein Laut, der Bedeutung hat, und entsteht nicht, wenn die Luft eingeathmet

*) Cf. Arist. hist. natur. IV. 9.

wird, wie das Husten; sondern die in der Luftröhre befindliche Luft wird mit der eingeathmeten an dieselbe angeschlagen. Ein Beweis dessen ist, daß man keine Stimme hervorbringen kann, weder wenn man einathmet, noch wenn man ausathmet, sondern nur wenn man den Athem zurückhält; denn der den Athem anhält, bewegt die eingeathmete Luft. Es ist aber auch hieraus klar, warum die Fische stumm sind. Sie haben nämlich keine Luftröhre. Dieses Organ haben sie aber deßhalb nicht, weil sie die Luft nicht in sich aufnehmen, noch Athem holen. Warum? Das gehört in eine andere Untersuchung.

Neuntes Kapitel.

Vom Geruch.

Der Geruchsinn und das Riechbare ist nicht so sicher zu bestimmen, wie das schon Erwähnte, denn es ist nicht so klar, was für ein Ding der Geruch ist, wie beim Schall und der Farbe. Die Ursache ist, weil uns dieser Sinn nicht so scharf eingepflanzt ist, sondern schwächer als vielen Thieren; denn der Mensch riecht schwach und empfindet nichts Riechbares, ohne das Angenehme und Unangenehme, das damit verbunden ist, weil das Sinnwerkzeug nicht scharf dafür ausgeprägt ist.

Es ist wahrscheinlich, daß auch die hartäugigen Thiere *) eben so die Farben empfinden, und ihnen die Unterschiede derselben nicht anders deutlich werden, als durch das, was bei ihnen Furcht erregt oder nicht. So scheint auch das Menschengeschlecht die Gerüche zu empfinden; denn es verhalten sich wohl analog und ähnlich die Arten

*) Cf. hist. anim. II. 13. III. 16. IV. 2. IV. 10. de part. anim. II. 13. IV. 6.

des Schmeckbaren zu dem Geschmack, wie die des Geruches; aber wir haben den Geschmacksinn besser ausgeprägt, weil er eine Art Gefühl ist, diesen Sinn aber der Mensch am schärfsten hat. In der Ausbildung der andern Sinne steht er hinter vielen Thieren zurück; was aber das Gefühl betrifft, so hat er dieses viel feiner als viele andere. Deßhalb ist er auch das Verständigste unter den Thieren. Ein Beweis dessen ist, daß es wegen dieses Sinnwerkzeugs unter dem Geschlechte der Menschen Gutbegabte und Schlechtbegabte gibt; aber nicht wegen sonst eines andern. Denn die Hartfleischigen sind, was das Denken betrifft, Schlechtbegabte; die Weichfleischigen aber Gutbegabte.

Es sind aber, wie das Schmeckbare theils süß, theils bitter, so auch die Gerüche. Und da haben einige Dinge den entsprechenden Geruch und Geschmack; ich meine nämlich z. B. einen süßen Geruch und süßen Geschmack; andere aber das Gegentheil. Eben so gibt es auch einen bittern und sauren, scharfen und fetten Geruch. Aber wie gesagt, weil die Gerüche nicht so deutlich sind, wie das Schmeckbare; so haben sie von diesem nach der Aehnlichkeit der Dinge die Namen erhalten. Denn der süße Geruch kommt vom Safran und dem Honig; der bittere vom Thymian und derartigen Pflanzen. Auf dieselbe Art auch bei den andern Gerüchen.

Es geht aber, so wie das Gehör und jeder Sinn, das eine auf das Hörbare und Unhörbare, das andere auf das Sichtbare und Unsichtbare; so auch der Geruch auf das Riechbare und Unriechbare. Unriechbar ist theils das, was überhaupt keinen Geruch haben kann; theils aber wenig und schwachen. Auf gleiche Weise wird auch das Unschmeckbare genannt.

Das Riechen geschieht durch das Medium der Luft oder des Wassers; denn auch die Wasserthiere scheinen den Geruch zu empfin-

den; eben so auch die Thiere mit Blut und die ohne Blut; wie auch die Vögel, von denen einige von fernher unter der Leitung des Geruches zu ihrer Nahrung kommen.

Deßhalb scheint es zweifelhaft zu seyn, ob alle Thiere auf gleiche Art riechen, wie der Mensch, der durch Athmen riecht; nicht einathmend aber, sondern ausathmend, oder den Athem zurückhaltend, nicht riecht, weder aus der Ferne, noch Nähe, ja, nicht einmal, wenn etwas in die Nase hineingelegt worden. Auch ist allen Thieren gemeinsam, daß das Riechbare, auf das Sinnorgan selbst gelegt, nicht empfunden wird; aber nicht zu empfinden ohne Einathmen ist eine Eigenthümlichkeit der Menschen. Dies wird klar durch Versuche: Es müßten nämlich die Thiere ohne Blut, da sie nicht Athem holen, irgend eine andere Art von Sinn haben, außer dem erwähnten. Aber dies ist unmöglich, wenn sie den Geruch empfinden; denn die Empfindung des Riechbaren, sowohl des Uebelriechenden, als des Wohlriechenden ist Geruch. Ferner gehen sie auch durch eben die heftigen Gerüche zu Grunde, wie der Mensch; als: durch Asphalt, Schwefel und dergleichen. Sie müssen deßhalb riechen, aber nicht durch Athemholen.

Dieses Sinnorgan scheint aber bei den Menschen verschieden zu seyn von dem der andern Thiere, so wie auch seine Augen von denen der Hartäugigen; denn jene haben eine Umzäunung, und gleichsam eine Hülle: die Augenlieder, so daß man, ohne sie zu bewegen und in die Höhe zu ziehen, nicht sieht. Die hartäugigen Thiere dagegen haben nichts dergleichen, sondern sie sehen was geschieht plötzlich in dem Durchsichtigen. Eben so scheint auch das riechende Sinnorgan bei den einen Thieren unbedeckt zu seyn, wie das Auge; bei andern aber, welche Luft in sich aufnehmen, eine Bedeckung zu haben, welche beim Athmen sich öffnet, indem sich die Blutadern und

Gänge erweitern. Und deßhalb riechen die athmenden Thiere nicht in dem Wasser; denn das Riechen muß durch Einathmen bewerkstelligt werden. Dies kann aber im Wasser nicht Statt finden.

Es geht aber der Geruch auf das Trockene, wie der Geschmack auf das Feuchte; und so ist auch das riechende Sinnorgan dem Vermögen nach beschaffen.

Zehntes Kapitel.

Von dem Geschmack.

Der Gegenstand des Geschmacks ist etwas fühlbares, deßhalb wird er nicht empfunden durch ein Medium, als einen ihm fremden Körper, weil auch das Gefühl ohne ein solches (Medium) ist. Und der Körper, in welchem der Geschmack vorhanden, ist das in dem Feuchten, als seiner Materie sich befindende Schmeckbare; und dieses ist etwas Fühlbares. Deßhalb würden wir sogar, wenn wir im Wasser wären, das hineingeworfene Süße empfinden; und so käme uns die Empfindung nicht durch ein Medium zu, sondern durch eine Vermischung mit dem Feuchten, gleichsam wie bei dem Trinken. Die Farbe aber wird nicht so gesehen durch Mischung, noch durch Ausflüsse.

Das Medium also abgerechnet, so ist, wie das Sichtbare die Farbe, so das Schmeckbare der Geschmack. Nichts aber bewirkt eine Geschmacksempfindung ohne Feuchtigkeit, sondern er hat entweder der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach die Feuchtigkeit; wie das Salzige, das selbst leicht schmelzbar und zugleich die Zunge mit aufzulösen fähig ist. *)

*) Die Empfindung des Geschmacks geschieht durch kein Medium, wie bei den bisher betrachteten Sinnen, sondern das Nasse (τὸ ὑγρόν), in welchem das Schmeckbare ist, ist für dieses Stoff.

Wie aber das Gesicht auf das Sichtbare und Unsichtbare geht, (denn die Finsterniß ist unsichtbar, doch unterscheidet auch das Gesicht dieselbe); überdies auf das hell Glänzende (denn auch dieses ist unsichtbar, aber auf eine andere Art als die Finsterniß); eben so auch wie das Gehör auf den Schall und Nichtschall geht, wovon das eine hörbar, das andere unhörbar — und auf den starken Schall, wie das Gesicht auf das Glänzende (denn der leise Schall ist auf eine gewisse Art eben so unhörbar, wie der laute und starke), unsichtbar aber wird etwas theils im Ganzen genannt, dasjenige nämlich, was, wie auch bei anderen Dingen unmöglich ist; theils aber so, daß es etwas, wenn auch von Natur dazu geschaffen, doch nicht hat, oder aber unvollkommen, wie man von der kurzbeinigen Uferschwalbe sagt, sie habe keine Füße, oder von den Steinfrüchten, sie seyen ohne Kern; — wie also Gesicht und Gehör auf diese Gegenstände gehen, eben so

---

oder Materie, in welche das Schmeckbare zerfließt. Daher ist dasjenige, was das Nasse bei dem Geschmack ist, von dem, was das Wasser oder die Luft bei den andern Sinnen ist, wohl zu unterscheiden. Denn das Schmeckbare wird als ein mit Wasser **Mischbares** dargestellt, im Gegensatz der Farben, welche durch das Durchsichtige gehen, ohne sich damit zu vermischen. Was schmeckt ist entweder schon feucht, (ἔχει ἐνεργείᾳ ὑγρότητα) oder kann die Feuchtigkeit, Nässe in sich aufnehmen (ἔχει δυνάμει ὑγρότητα); wie das Salzige, obgleich kristallisirt, doch leicht schmilzt. Daher wird auch von Arist. ein Unterschied zwischen χυμὸς und γευστὸν gemacht. Jenes nämlich ist ihm das in seiner Materie — dem Nassen — verwirklichte und daseyende Schmeckbare; das Andere aber ein blos der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Vorhandenes, nämlich als ein noch dem Trockenen Angehöriges wird es bezeichnet. Wenn daher das Nasse nur unmerkbar in einem Dinge vorhanden ist, so heißt es nur der Möglichkeit nach in ihm vorhanden (γευστόν).

geht auch der Geschmack (das Schmecken) auf das Schmeckbare und Unschmeckbare. Und dieses letztere ist dasjenige, was einen geringen oder schlechten Geschmack hat, oder aber einen solchen, der das Schmecken verdirbt. Sein Princip scheint das Trinkbare und Untrinkbare zu seyn, denn beides ist ein Schmecken, aber dieses ein schlechtes, oder das Schmecken verderbendes, jenes der Natur gemäß.

Das Trinkbare ist ein dem Gefühl und Schmecken gemeinschaftlich zukommendes. Da aber das Schmeckbare feucht ist, so darf sein Sinnorgan weder feucht seyn der Wirklichkeit nach, noch auch feucht zu werden die Unmöglichkeit geben; denn das Schmecken wird affizirt von dem Schmeckbaren, insofern es schmeckbar ist. Es ist also nothwendig, daß das Geschmacksorgan naß werde, da es die Möglichkeit hat, ohne seine Natur dabei einzubüßen, naß zu werden, aber noch nicht naß ist. Beweis dessen ist, daß die Zunge weder empfindet, wenn sie ganz trocken, noch wenn sie übermäßig naß ist, denn sie wird ein unmittelbares Gefühl des Feuchten, wie wenn man z. B. etwas stark Schmeckendes gekostet hat, und dann ein anderes genießt; und wie den Kranken alles bitter scheint, weil sie mit der Zunge empfinden, die mit einer solchen Feuchtigkeit angefüllt ist.

Die Arten des Schmeckbaren sind, wie auch bei den Farben, theils einfach entgegengesetzte — das Süße und Bittere — theils annähernd; und zwar an jenes — das Fette; an dieses — das Salzige; zwischen diesen ist das Zusammenziehende und Herbe, das Saure und Scharfe.

Dieses scheinen ungefähr die Unterschiede des Schmeckbaren zu seyn. So beschaffen also dem Vermögen nach ist auch das Schmeckende; das Schmeckbare aber ist das, wodurch jenes in Wirksamkeit gesetzt wird.

Eilftes Kapitel.

Von dem Gefühl.

Mit dem Fühlbaren und dem Gefühl hat es die gleiche Bewandniß. Denn wenn das Gefühl nicht Ein Sinn ist, sondern mehrere, so muß auch das Fühlbare mehreres Empfindbare in sich begreifen. Es läßt sich aber fragen, ob mehrere Empfindungen sind oder nur Eine, und was das Sinnorgan, das das Gefühlte zu fühlen vermag, ist; ob es das Fleisch ist, und in anderen Thieren das ihm analoge, oder aber nicht; sondern ob dieses — das Fleisch nämlich, das Medium ist; das eigentliche Organ aber etwas anderes innerhalb desselben.

Jedem Sinn scheint nämlich ein einzelner Gegensatz anzugehören, als dem Gesicht das Weiße und Schwarze, dem Gehör das Tiefe und Hohe, und dem Geschmack das Bittere und Süße; in dem Fühlbaren aber sind viele Gegensätze: das Warme und Kalte, das Trockene und Feuchte, das Harte und Weiche, und anderes derartiges. Etwas an die Lösung dieser Schwierigkeit Annäherndes ist zwar dieses, daß auch in den andern Sinnen mehrere Gegensätze vorkommen; wie in der Stimme nicht nur Höhe und Tiefe, sondern auch Stärke und Schwäche, Zartheit und Rauheit der Stimme und mehr derartiges. Auch an der Farbe sind eben solche andere Unterschiede. Uebrigens ist dadurch noch nicht klar, was das Eine Zugrundliegende, wie beim Gehör der Schall, so auch bei dem Gefühl sey.

Ob dabei das Sinnorgan innwendig sey oder nicht, sondern ob es eben das Fleisch ist, dessen scheint das kein Beweis zu seyn, daß die Empfindung sogleich mit der Berührung entsteht. Denn wenn

affizirt; das Fühlbare aber nicht durch ein Medium empfunden wird, sondern zugleich mit dem Medium. Es verhält sich damit wie bei einem Menschen, der durch einen Schild gestoßen wird, nicht der Schild nämlich, welcher gestoßen wird, schlägt ihn, sondern Beide, der Schild und der Mensch werden vom Stoße getroffen.

Ueberhaupt scheint das Fleisch und die Zunge, wie die Luft und das Wasser sich zum Gesicht, Gehör und Geruch verhalten, ebenso zum Sinnorgan sich zu verhalten, wie jedes von jenen. Durch Berührung des Sinnorgans selbst aber dürfte weder dort noch hier eine Empfindung entstehen; wie wenn man einen weißen Körper auf den Rand des Auges selbst legte. Hierdurch ist auch klar, daß das Empfindende des Fühlbaren inwendig ist; und so dürfte hier dasselbe eintreffen, was auch bei den anderen Sinnen; daß man nämlich, wenn etwas auf das Sinnorgan selbst gelegt wird, dieses nicht wahrnimmt, wenn man es aber auf das Fleisch legt, dann wird es empfunden; so daß dem zu Folge das Medium des Fühlenden das Fleisch ist.

Fühlbar nun sind die Unterschiede des Körpers als Körpers; ich meine die Unterschiede, welche die Elemente bestimmen: das Warme, Kalte, Trockene, Feuchte, wovon wir früher gesprochen haben in den Untersuchungen über die Elemente. *)

Dieser Unterschiede Sinnorgan aber — das Fühlende und das, worin als seinem unmittelbaren Sitze, dem Fleische, das sogenannte Gefühl ist, ist dem Vermögen nach ein eben so beschaffenes Glied, wie die Elemente; denn das Empfinden ist ein Leiden, so daß das Thätige jenes der Möglichkeit nach Seyende so macht, wie es selbst in der Wirklichkeit ist. Deßhalb empfinden wir nicht das gleich

*) Cf. de gener. et corrupt. II. 2. Uebrigens führt Diogenes Laertius ein eigenes Werk an περὶ στοιχείων.

Warme und Kalte, oder das gleich Harte und Weiche, sondern nur die Uebermäße, weil die Empfindung gleichsam eine Mitte ist des in dem Empfindbaren vorhandenen Gegensatzes. Und deßhalb unterscheidet sie das Empfundene; denn das Mittlere ist das Unterscheidende, weil es gegen jedes der Extreme selbst zum Andern wird. Und wie das, was weiß und schwarz empfinden soll, keines davon der Wirklichkeit nach seyn muß, dem Vermögen nach aber Beides, so ist es auch bei den übrigen Sinnen; und bei dem Gefühl das weder Warme noch Kalte.

Ueberdies wie das Gesicht irgend wie auf das Sichtbare und Unsichtbare ging, und auf gleiche Weise die übrigen Sinne auf ihre Gegenstände, eben so geht auch das Gefühl auf das Fühlbare und Unfühlbare. Unfühlbar ist, was überhaupt einen geringen Unterschied des Fühlbaren hat, wie die Luft, und die Uebermasse des Fühlbaren als das Verderbende.

Ueber jeden Sinn ist nun im Grundriß gesprochen.

Zwölftes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über die Sinne überhaupt.

Ueberhaupt muß man bei jedem Sinne festhalten, daß er das Aufnehmende der empfundenen Formen ohne die Materie ist; wie das Wachs das Gepräge des Sigelringes aufnimmt ohne das Eisen oder Gold, wohl aber das goldene oder eherne Gepräge; aber nicht, insofern es Gold oder Erz ist. Aehnlich wird auch der Sinn einer jeden Sache durch dasjenige affizirt, das Farbe, oder Geschmack, oder Schall hat; aber nicht, insofern es dieses Einzelne ist, sondern insofern es allgemein so beschaffen ist, und dem Begriffe nach.

Das Sinnorgan aber ist jener erste Sitz, in welchem ein solches

Vermögen vorhanden ist. Es ist also Eins und Dasselbe, der Form nach; sein Seyn aber ist verschieden. Sonst würde das Empfindende eine Größe seyn; keineswegs aber ist der Begriff des Empfindenden und die Empfindung eine Größe, sondern ein Verhältniß und Vermögen derselben. — Hieraus ist klar, warum wohl die Uebermaße des Empfundenen die Sinnorgane zerstören. Wenn nämlich die Bewegung stärker ist, als das Sinnorgan; so löst sich das Verhältniß d. h. die Empfindung; so wie auch der Einklang und der Ton der Saiten, wenn sie zu stark angeschlagen werden.

Woher kommt es aber, daß die Pflanzen nicht empfinden, da sie doch etwas Seelisches haben, und affizirt werden von dem Fühlbaren? Sie sind nämlich für Kälte und Wärme empfänglich. Die Ursache dessen ist, weil sie keine Mitte haben, noch ein solches Princip, geschickt, die Formen der empfundenen Dinge aufzunehmen, sondern das nur mit der Materie leidend zu seyn vermag.

Jetzt könnte man noch einen Zweifel erheben darüber, ob dasjenige, was nicht riechen kann, affizirt werde von dem Geruch, oder von der Farbe dasjenige, was nicht sehen kann; eben so auch bei den andern Sinnen. Dieses wird wohl nicht statt finden: denn wenn das Riechbare der Geruch ist, so bewirkt der Geruch, wenn er etwas bewirkt, nichts als das Riechen, so daß demzufolge nichts, das nicht riechen kann, so beschaffen ist, daß es etwas leidet von dem Geruch. Das nämliche Verhältniß findet Statt bei den andern Sinnen. Ja, nicht einmal das, was die Kraft hat zu riechen, kann etwas leiden, außer nur, insofern jedes ein Empfindendes ist. Dieses ist klar auch so: weder Licht und Finsterniß, noch Schall, noch Geruch bewirken etwas an den Körpern, sondern vielmehr dasjenige, worin sie sind; wie die Luft zugleich mit dem Donnerschlag das Holz zerspaltet.

Aber das Fühlbare und Schmeckbare bewirkt etwas: von was

würde sonst das Unorganische affizirt und verwandelt? Wenn dieses ist, werden etwa auch die andern Gegenstände der Sinne außer diesen zweien etwas an den Körpern bewirken? Nicht wohl; denn nicht jeder Körper ist affizirbar von Geruch und Schall; wird aber auch etwas affiziert, so ist dieses unbestimmt, und demzufolge nicht bleibend, sondern zerfließend, wie die Luft, die Geruch von sich gibt, gleichsam als affizirt davon. Was ist nun für ein Unterschied zwischen Riechen, und Geruch von sich geben? Dieses: daß dasjenige, was riecht, empfindend ist, die Luft aber, sobald sie affizirt ist, empfunden wird *)

*) Der Sinn dieser Stelle und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser:

Die Thiere nehmen durch die Sinnorgane die Formen, nicht aber die Materie der Dinge in sich auf. Da die Pflanzen keine solchen Organe haben, so empfinden sie nicht. Deßhalb wird auch nichts, was nicht empfindend ist, affizirt von einem empfindbaren Gegenstand, insofern er ein solcher ist. Das Fühlbare und die Geschmacksobjekte verwandeln zwar das Unorganische; allein nur die Luft kann als von Licht, Schall und Geruch affizirt betrachtet werden.

Der Unterschied aber dieser Affektion der Luft von der Affektion der beseelten Wesen durch diese Objekte besteht darin, daß die Luft keine Mitte, oder Organ hat, diese Objekte ideell in sich aufzunehmen und zu **behalten**; daher sie dieselben, wieder von sich gibt, wie sie sie empfangen hat. Die Luft z. B. riecht nicht, sondern gibt nur den Geruch von sich. Das Thier ist deßhalb empfindend; die affizirte Luft aber wird empfunden. — Die Dinge werden durch äußern Anstoß bewegt, die Sinne durch die eigene Thätigkeit bestimmt und gehalten. In den Dingen ist also die Materie herrschend und thätig, in den Sinnen aber die Form ohne Materie.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Nothwendigkeit der fünf Sinne. Bestimmung des Gemeinsinns.

Daß es aber keinen andern Sinn gibt außer den fünfen, — ich meine diese: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, davon dürfte man sich aus Folgendem überzeugen. Von allen Dingen nämlich, die unmittelbar wahrgenommen werden, haben wir auch sogleich eine Empfindung — das Gefühl;*) denn alle körperlichen Zustände,

*) Arist. will die Nothwendigkeit der fünf Sinne beweisen. Diese Beweisführung ist aber sehr mangelhaft, wenn nicht die Stelle verdorben zu uns gekommen ist. Wie sie im Original steht, gibt sie keinen Sinn. Ich habe daher die bedingende Partikel εἰ nicht übersetzt, und παντὸς zu καὶ νῦν ἔχομεν gezogen, ἁφῇ aber zu αἴσθησις. Philoponus sagt ad h. l.: „Jeder Sinn nimmt entweder unmittelbar oder mittelbar wahr. Wir haben Beides, sowohl das Mittelbare, als das Unmittelbare. Alles Andere nun übergehend, fängt Ar. von diesem an, und zeigt, daß wir einen unmittelbaren Sinn haben. Er sagt nämlich, alle Thiere, welche durch das Gefühl empfinden, sind unmittelbar thätig: denn die fühlbaren Zustände gehen auf das Gefühl und werden unmittelbar wahrgenommen. Wir haben aber das Gefühl, also haben wir einen unmittelbaren Sinn. Dieß hat er aber ungeschickt gemacht; denn er hätte begründen sollen, daß wir unmittelbar einen Sinn haben. Er hat es aber unterlassen.“ Der Sinn dieser Stelle ist nun dieser: wir müssen alle Dinge entweder aus der Nähe — unmittelbar, oder aus der Ferne, — mittelbar wahrnehmen. Wir haben einen Sinn für die unmittelbare Wahrnehmung der Dinge — das Gefühl;

insofern sie fühlbar sind, nehmen wir durch das Gefühl wahr. Mangelt uns aber ein Sinn, so muß uns auch ein Sinnorgan mangeln. Was wir nun immer für Gegenstände durch Berührung derselben wahrnehmen, diese sind uns wahrnehmbar durch das Gefühl, das wir gerade haben; welche wir aber durch die Medien, und ohne Berührung, wahrnehmen, die erkennen wir durch die einfachen vermittelnden Körper, nämlich durch Luft und Wasser. Dies verhält sich so: wenn durch ein Element mehrere Dinge, die der Gattung nach von einander verschieden sind, wahrgenommen werden; so muß der mit einem solchen Sinnorgan Versehene diese Mehreren wahrzunehmen im Stande seyn; wie wenn das Sinnorgan aus Luft ist, die Luft auch dem Schall und der Farbe angehört. Wenn aber mehrere Elemente zu demselben Gegenstande gehören, wie zu der Farbe Luft und Wasser, — denn Beide sind durchsichtig; — so wird, wer auch nur Eines dieser Elemente hat, das durch Beide Gehende wahrnehmen.

Von den einfachen Körpern sind es nur diese zwei, aus welchen die Sinnorgane bestehen, nämlich Luft und Wasser;*) denn der Aug-

---

und dieses ist zureichend zur Empfindung der körperlichen Zustände, insofern sie körperlich sind, d. h. diejenigen Eigenschaften besitzen, die zum Körperseyn nothwendig sind. Eben so müssen wir aber auch die geeigneten Sinne haben, um die Dinge aus der Ferne, oder mittelbar wahrzunehmen. Dies kann nur geschehen durch Vermittelung der zwischen den Gegenständen und dem fühlenden Subjekt vorhandenen Elemente, d. h. durch Luft und Wasser. Ist aber dieses; so bestehen die Sinnorgane selbst aus diesen Medien.

*) Dies ist eine sehr materialistische nicht auf das Wesen gehende Auffassung, als wenn diese Elemente allein das Wesen der Sinne ausmachten, nicht aber die innere geistige Kraft, wodurch diese Sinnenkörper verbunden und beherrscht werden. Es ist über-

apfel besteht aus Wasser, das Gehör aus Luft, und der Geruch aus Beiden. Das Feuer gehört entweder zu keinem, oder ist allen gemeinsam; denn nichts kann ohne Wärme empfinden. Die Erde endlich ist entweder in keinem Sinne vorhanden, oder aber ist dem Gefühl am meisten eigenthümlich beigemischt. Daher dürfte sich ergeben, daß es kein Sinnorgan gebe außer Luft und Wasser. — Diese haben aber auch sonst einige Thiere. Alle Sinne also werden besessen von den nichtunvollkommenen noch verstümmelten Thieren; denn auch der Maulwurf hat offenbar unter der Haut Augen. So daß, wenn es nicht etwa einen andern Körper gibt, und einen Zustand, welcher keinem der hier befindlichen Körper angehört, gar kein Sinn mangeln dürfte.*)

---

haupt hier nicht die bildende Form, der Begriff berücksichtigt, worauf doch Arist. sonst so sehr dringt. Das Wort αἰσθητήριον, sonst das eigentliche Organ der Empfindung, wird hier als das unorganische Mittel für dieselbe gebraucht, als ein solches, das in den Bau des organischen Körpers aufgenommen sey. Nach dieser Auffassung könnte man daher folgern, daß das Ohr auch der Sinn für die Farbe sey; denn die Luft, als Princip des Hörens, geht nicht nur auf den Schall, sondern auch auf die Farbe. Auch Symplicius hat dieses eingesehen, er sagt nämlich: Warum sieht der Maulwurf denn nicht, da er doch Luft hat, mit der er hört? Und warum hört auch nicht die Purpurschnecke, da sie doch das Sinnorgan des Riechens hat, sey dies nun Luft oder Wasser? Daher sage ich, dieser Ausspruch hat schlechthin weder Bedeutung, noch Wahrheit.“ Uebrigens ist auch hierin ein Anstreben an eine ideelle Auffassung nicht zu verkennen, indem die äußeren Medien als ideell im Körper gesetzt, und so das Wesen der Sinnorgane ausmachend gedacht werden.

*) Dieser Schluß ist sehr mangelhaft und ungehörig. Denn nicht das hat Aristot. beweisen wollen, daß alle Thiere alle Sinne

Aber in der That kann es auch kein besonderes Sinnorgan geben für die gemeinschaftlichen Gegenstände, die wir vermittelst jedes einzelnen Sinnes beziehungsweise wahrnehmen: als Bewegung, Ruhe, Figur, Größe, Zahl, Eins. Dieses Alles nehmen wir wahr durch Bewegung; wie die Größe durch Bewegung. Eben so auch die Figur; denn eine Größe ist die Figur. Das Ruhen aber durch Nichtbewegtwerden; die Zahl endlich durch Verneinung des Stetigen, und durch die den Sinnen eigenthümlichen Gegenstände: denn jeder Sinn nimmt Eines wahr.*) So daß offenbar unmöglich irgend einem jener allgemeinen Gegenstände z. B. der Bewegung ein eigenthümlicher Sinn zukommt; denn es würde sich damit so verhalten, wie wir jetzt mit dem Gesicht das Süße wahrnehmen. Dieses nämlich [das Süße], weil wir den Sinn Beider — des Geschmacks und Gesichts haben, erkennen wir, insofern und wann sie beide zusammenfallen; wenn aber nicht, dann nehmen wir niemals anders wahr, als nur nebenbei; wie den Sohn des Kleon, nicht weil er Sohn des Kleon, sondern weil er weiß ist; ein Nebenumstand dabei ist aber, daß er Sohn des Kleon ist.**)

---

besitzen, sondern daß außer den fünfen kein anderer gedacht werden könne. Wie geräth er nun auf einmal zu diesem Schluß?

*) D. h. den gerade ihm zukommenden Gegenstand; z. B. das Gesicht Farbe, das Gehör Schall rc. wodurch der Begriff der discreten Größe — der Zahl — entsteht.

**) Oben II. c. 6. sind die Sinnobjekte in zwei Klassen getheilt, in eigenthümliche [ἴδια] und gemeinschaftliche [κοινὰ], welchen denn noch die beziehungsweisen [κατὰ συμβεβηκός] beigefügt werden. Die Eigenthümlichen sind die den sogenannten fünf Sinnen zukommenden, wovon II. c. 7—12. ausführlich gehandelt wurde. Hier sucht Ar. die gemeinschaftlichen Objekte zu bestimmen. Die Frage ist nun, wie werden die gemeinschaftlichen Objekte, oder die allgemeinen Attribute alles körperlichen

Für die gemeinschaftlichen Gegenstände haben wir aber einen gemeinschaftlichen Sinn an sich, nicht nebenbei. Dieser wird also

---

Seyns, wie man sie nennen könnte, wahrgenommen? Es sind drei Fälle möglich. Entweder werden sie wahrgenommen durch jeden einzelnen Sinn. Allein vermittelst jedes einzelnen Sinnes werden sie nur beziehungsweise oder nebenbei [κατὰ συμβεβηκός] wahrgenommen, nicht aber an und für sich. Denn jeder einzelne Sinn hat nur Ein Objekt, auf welches er gerichtet ist, als: das Gesicht die Farbe, das Gehör den Schall, der Geruch das Riechbare &c. Wird also z. B. durch das Gesicht etwa die Bewegung wahrgenommen, so kann, da das Gesicht nur auf die Farbe geht, auch nur eine beziehungsweise Wahrnehmung der Bewegung Statt finden. Wenn nämlich das selbst, was durch seine eigenthümliche Farbe gesehen wird, zugleich bewegt wird; so wird auch die Bewegung erkannt, durch das Sehen, aber nur nebenbei. Es trifft sich nämlich gerade, daß das, was gesehen wird, zugleich auch sich bewegt.

Oder zweitens man kann einen besondern von den fünf Sinnen verschiedenen Sinn annehmen. Allein auch dann würden wir nicht an und für sich diese Objekte wahrnehmen, sondern wieder nur nebenbei; auf die gleiche Art, wie wir auch jetzt manchmal einen und denselben Gegenstand zu einer und derselben Zeit mit verschiedenen Sinnen wahrnehmen, wenn wir z. B. das Süße mit dem Gesichte wahrnehmen. Das Süße nämlich wird nicht mit dem Auge gesehen, sondern nur beziehungsweise mit dem Gesichte wahrgenommen; und zwar auf zweifache Art: entweder so, daß z. B. das Bittere mit dem Eintreten des Geruches zugleich gesehen wird, wodurch die Wahrnehmung der beiden Sinne zusammenfällt; in dem Augenblicke, wo man sieht riecht man auch den Gegenstand: oder aber so, daß die Wahrnehmung nicht in eine und dieselbe Zeit fällt. Wir können nämlich den Gegenstand, welcher süß schmeckt, zu einer andern Zeit wahrgenommen haben, seine Farbe, seinen Geruch, Gestalt &c. Dieser Gegenstand kommt uns wieder zu Gesicht; wir erinnern

nicht ein besonderer seyn; denn wir würden nie anders wahrnehmen, als wie man sagt, daß wir den Sohn des Kleon sehen. Das den

---

uns wieder der damals wahrgenommenen Merkmale, und wissen nur, daß das, was wir jetzt sehen, süß schmeckt. Eben so, wenn man z. B. den Sohn des Kleon sieht, sieht man etwas Weißes; daß dieses Weiße aber der Sohn des Kleon ist, kommt uns nicht durch das Gesicht zu, sondern durch anderweitige Kenntniß.

Da also auch die Annahme eines besondern Sinnes nicht zulässig ist, indem wir auch so nur nebenbei, nicht an und für sich die Objekte wahrnehmen würden, wodurch eben nur ein zufälliges Wahrnehmen entstünde; so müssen wir, — und dies ist der dritte Fall — einen gemeinschaftlichen Sinn [Gemeinsinn] annehmen, wodurch wir an und für sich die Objekte wahrnehmen. Diesen Gemeinsinn anzunehmen, gebietet die Natur der Sache selbst: denn da die einzelnen Sinne jeder nur Einen Gegenstand wahrnimmt, und also jeder von den andern getrennt ist; so muß ein Allsinn gesetzt werden, worin die einzelnen Sinne ideell aufgehoben und zur Einheit als ihrem Grunde zurückgeführt und auch die Objekte der einzelnen Sinne in's allgemeine Bewußtseyn aufgenommen sind. S. die nähere Begründung dessen im zweiten Kapitel gegen das Ende. —

Als gemeinschaftliche Objekte führt Arist. Bewegung, Größe, Figur, Zahl, Eins auf. Von diesen ist die Bewegung dasjenige, worauf die andern, als ihren gemeinschaftlichen innern Grund zurückgeführt sind. Diese ist, wie für die eigenthümlichen Objekte der einzelnen Sinne, Luft und Wasser, eben so für die gemeinschaftlichen Objekte gleichsam das allgemeine Medium, durch welches dieselben wahrgenommen werden. Denn Ruhe, die Negation der Bewegung, kann nicht ohne Bewegung erkannt werden. An der Figur und Größe bemerkt man den Raum, den man entweder durch eine geistige oder räumliche Bewegung bestimmen muß. Die Zahl aber entsteht nur durch eine diskrete, gleichsam unterbrochene Größe [Stetigkeit]. Es kann

affizirt; das Fühlbare aber nicht durch ein Medium empfunden wird, sondern zugleich mit dem Medium. Es verhält sich damit wie bei einem Menschen, der durch einen Schild gestoßen wird, nicht der Schild nämlich, welcher gestoßen wird, schlägt ihn, sondern Beide, der Schild und der Mensch werden vom Stoße getroffen.

Ueberhaupt scheint das Fleisch und die Zunge, wie die Luft und das Wasser sich zum Gesicht, Gehör und Geruch verhalten, ebenso zum Sinnorgan sich zu verhalten, wie jedes von jenen. Durch Berührung des Sinnorgans selbst aber dürfte weder dort noch hier eine Empfindung entstehen; wie wenn man einen weißen Körper auf den Rand des Auges selbst legte. Hierdurch ist auch klar, daß das Empfindende des Fühlbaren inwendig ist; und so dürfte hier dasselbe eintreffen, was auch bei den anderen Sinnen; daß man nämlich, wenn etwas auf das Sinnorgan selbst gelegt wird, dieses nicht wahrnimmt, wenn man es aber auf das Fleisch legt, dann wird es empfunden; so daß dem zu Folge das Medium des Fühlenden das Fleisch ist.

Fühlbar nun sind die Unterschiede des Körpers als Körpers; ich meine die Unterschiede, welche die Elemente bestimmen: das Warme, Kalte, Trockene, Feuchte, wovon wir früher gesprochen haben in den Untersuchungen über die Elemente. *)

Dieser Unterschiede Sinnorgan aber — das Fühlende und das, worin als seinem unmittelbaren Sitze, dem Fleische, das sogenannte Gefühl ist, ist dem Vermögen nach ein eben so beschaffenes Glied, wie die Elemente; denn das Empfinden ist ein Leiden, so daß das Thätige jenes der Möglichkeit nach Seyende so macht, wie es selbst in der Wirklichkeit ist. Deßhalb empfinden wir nicht das gleich

*) Cf. de gener. et corrupt. II. 2. Uebrigens führt Diogenes Laertius ein eigenes Werk an περὶ στοιχείων.

Warme und Kalte, oder das gleich Harte und Weiche, sondern nur die Uebermäße, weil die Empfindung gleichsam eine Mitte ist des in dem Empfindbaren vorhandenen Gegensatzes. Und deßhalb unterscheidet sie das Empfundene; denn das Mittlere ist das Unterscheidende, weil es gegen jedes der Extreme selbst zum Andern wird. Und wie das, was weiß und schwarz empfinden soll, keines davon der Wirklichkeit nach seyn muß, dem Vermögen nach aber Beides, so ist es auch bei den übrigen Sinnen; und bei dem Gefühl das weder Warme noch Kalte.

Ueberdies wie das Gesicht irgend wie auf das Sichtbare und Unsichtbare ging, und auf gleiche Weise die übrigen Sinne auf ihre Gegenstände, eben so geht auch das Gefühl auf das Fühlbare und Unfühlbare. Unfühlbar ist, was überhaupt einen geringen Unterschied des Fühlbaren hat, wie die Luft, und die Uebermasse des Fühlbaren als das Verderbende.

Ueber jeden Sinn ist nun im Grundriß gesprochen.

Zwölftes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über die Sinne überhaupt.

Ueberhaupt muß man bei jedem Sinne festhalten, daß er das Aufnehmende der empfundenen Formen ohne die Materie ist; wie das Wachs das Gepräge des Sigelringes aufnimmt ohne das Eisen oder Gold, wohl aber das goldene oder eherne Gepräge; aber nicht, insofern es Gold oder Erz ist. Aehnlich wird auch der Sinn einer jeden Sache durch dasjenige affizirt, das Farbe, oder Geschmack, oder Schall hat; aber nicht, insofern es dieses Einzelne ist, sondern insofern es allgemein so beschaffen ist, und dem Begriffe nach.

Das Sinnorgan aber ist jener erste Sitz, in welchem ein solches

Vermögen vorhanden ist. Es ist also Eins und Dasselbe, der Form nach; sein Seyn aber ist verschieden. Sonst würde das Empfindende eine Größe seyn; keineswegs aber ist der Begriff des Empfindenden und die Empfindung eine Größe, sondern ein Verhältniß und Vermögen derselben. — Hieraus ist klar, warum wohl die Uebermaße des Empfundenen die Sinnorgane zerstören. Wenn nämlich die Bewegung stärker ist, als das Sinnorgan; so löst sich das Verhältniß d. h. die Empfindung; so wie auch der Einklang und der Ton der Saiten, wenn sie zu stark angeschlagen werden.

Woher kommt es aber, daß die Pflanzen nicht empfinden, da sie doch etwas Seelisches haben, und affizirt werden von dem Fühlbaren? Sie sind nämlich für Kälte und Wärme empfänglich. Die Ursache dessen ist, weil sie keine Mitte haben, noch ein solches Princip, geschickt, die Formen der empfundenen Dinge aufzunehmen, sondern das nur mit der Materie leidend zu seyn vermag.

Jetzt könnte man noch einen Zweifel erheben darüber, ob dasjenige, was nicht riechen kann, affizirt werde von dem Geruch, oder von der Farbe dasjenige, was nicht sehen kann; eben so auch bei den andern Sinnen. Dieses wird wohl nicht statt finden: denn wenn das Riechbare der Geruch ist, so bewirkt der Geruch, wenn er etwas bewirkt, nichts als das Riechen, so daß demzufolge nichts, das nicht riechen kann, so beschaffen ist, daß es etwas leidet von dem Geruch. Das nämliche Verhältniß findet Statt bei den andern Sinnen. Ja, nicht einmal das, was die Kraft hat zu riechen, kann etwas leiden, außer nur, insofern jedes ein Empfindendes ist. Dieses ist klar auch so: weder Licht und Finsterniß, noch Schall, noch Geruch bewirken etwas an den Körpern, sondern vielmehr dasjenige, worin sie sind; wie die Luft zugleich mit dem Donnerschlag das Holz zerspaltet.

Aber das Fühlbare und Schmeckbare bewirkt etwas; von was

würde sonst das Unorganische affizirt und verwandelt? Wenn dieses ist, werden etwa auch die andern Gegenstände der Sinne außer diesen zweien etwas an den Körpern bewirken? Nicht wohl; denn nicht jeder Körper ist affizirbar von Geruch und Schall; wird aber auch etwas affiziert, so ist dieses unbestimmt, und demzufolge nicht bleibend, sondern zerfließend, wie die Luft, die Geruch von sich gibt, gleichsam als affizirt davon. Was ist nun für ein Unterschied zwischen Riechen, und Geruch von sich geben? Dieses: daß dasjenige, was riecht, empfindend ist, die Luft aber, sobald sie affizirt ist, empfunden wird *)

*) Der Sinn dieser Stelle und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser:

Die Thiere nehmen durch die Sinnorgane die Formen, nicht aber die Materie der Dinge in sich auf. Da die Pflanzen keine solchen Organe haben, so empfinden sie nicht. Deßhalb wird auch nichts, was nicht empfindend ist, affizirt von einem empfindbaren Gegenstand, insofern er ein solcher ist. Das Fühlbare und die Geschmacksobjekte verwandeln zwar das Unorganische; allein nur die Luft kann als von Licht, Schall und Geruch affizirt betrachtet werden.

Der Unterschied aber dieser Affektion der Luft von der Affektion der beseelten Wesen durch diese Objekte besteht darin, daß die Luft keine Mitte, oder Organ hat, diese Objekte ideell in sich aufzunehmen und zu behalten; daher sie dieselben, wieder von sich gibt, wie sie sie empfangen hat. Die Luft z. B. riecht nicht, sondern gibt nur den Geruch von sich. Das Thier ist deßhalb empfindend; die affizirte Luft aber wird empfunden. — Die Dinge werden durch äußern Anstoß bewegt, die Sinne durch die eigene Thätigkeit bestimmt und gehalten. In den Dingen ist also die Materie herrschend und thätig, in den Sinnen aber die Form ohne Materie.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Nothwendigkeit der fünf Sinne. Bestimmung des Gemeinsinns.

Daß es aber keinen andern Sinn gibt außer den fünfen, — ich meine diese: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, davon dürfte man sich aus Folgendem überzeugen. Von allen Dingen nämlich, die unmittelbar wahrgenommen werden, haben wir auch sogleich eine Empfindung — das Gefühl; *) denn alle körperlichen Zustände,

*) Arist. will die Nothwendigkeit der fünf Sinne beweisen. Diese Beweisführung ist aber sehr mangelhaft, wenn nicht die Stelle verdorben zu uns gekommen ist. Wie sie im Original steht, gibt sie keinen Sinn. Ich habe daher die bedingende Partikel εἰ nicht übersetzt, und παντὸς zu καὶ νῦν ἔχομεν gezogen, ἁφὴ aber zu αἴσθησις. Philoponus sagt ad h. l.: „Jeder Sinn nimmt entweder unmittelbar oder mittelbar wahr. Wir haben Beides, sowohl das Mittelbare, als das Unmittelbare. Alles Andere nun übergehend, fängt Ar. von diesem an, und zeigt, daß wir einen unmittelbaren Sinn haben. Er sagt nämlich, alle Thiere, welche durch das Gefühl empfinden, sind unmittelbar thätig: denn die fühlbaren Zustände gehen auf das Gefühl und werden unmittelbar wahrgenommen. Wir haben aber das Gefühl, also haben wir einen unmittelbaren Sinn. Dieß hat er aber ungeschickt gemacht; denn er hätte begründen sollen, daß wir unmittelbar einen Sinn haben. Er hat es aber unterlassen.“ Der Sinn dieser Stelle ist nun dieser: wir müssen alle Dinge entweder aus der Nähe — unmittelbar, oder aus der Ferne, — mittelbar wahrnehmen. Wir haben einen Sinn für die unmittelbare Wahrnehmung der Dinge — das Gefühl;

insofern sie fühlbar sind, nehmen wir durch das Gefühl wahr. Mangelt uns aber ein Sinn, so muß uns auch ein Sinnorgan mangeln. Was wir nun immer für Gegenstände durch Berührung derselben wahrnehmen, diese sind uns wahrnehmbar durch das Gefühl, das wir gerade haben; welche wir aber durch die Medien, und ohne Berührung, wahrnehmen, die erkennen wir durch die einfachen vermittelnden Körper, nämlich durch Luft und Wasser. Dies verhält sich so: wenn durch ein Element mehrere Dinge, die der Gattung nach von einander verschieden sind, wahrgenommen werden; so muß der mit einem solchen Sinnorgan Versehene diese Mehreren wahrzunehmen im Stande seyn; wie wenn das Sinnorgan aus Luft ist, die Luft auch dem Schall und der Farbe angehört. Wenn aber mehrere Elemente zu demselben Gegenstande gehören, wie zu der Farbe Luft und Wasser, — denn Beide sind durchsichtig; — so wird, wer auch nur Eines dieser Elemente hat, das durch Beide Gehende wahrnehmen.

Von den einfachen Körpern sind es nur diese zwei, aus welchen die Sinnorgane bestehen, nämlich Luft und Wasser;*) denn der Aug-

---

und dieses ist zureichend zur Empfindung der körperlichen Zustände, insofern sie körperlich sind, d. h. diejenigen Eigenschaften besitzen, die zum Körperseyn nothwendig sind. Eben so müssen wir aber auch die geeigneten Sinne haben, um die Dinge aus der Ferne, oder mittelbar wahrzunehmen. Dies kann nur geschehen durch Vermittelung der zwischen den Gegenständen und dem fühlenden Subjekt vorhandenen Elemente, d. h. durch Luft und Wasser. Ist aber dieses; so bestehen die Sinnorgane selbst aus diesen Medien.

*) Dies ist eine sehr materialistische nicht auf das Wesen gehende Auffassung, als wenn diese Elemente allein das Wesen der Sinne ausmachten, nicht aber die innere geistige Kraft, wodurch diese Sinnenkörper verbunden und beherrscht werden. Es ist über-

apfel besteht aus Wasser, das Gehör aus Luft, und der Geruch aus Beiden. Das Feuer gehört entweder zu keinem, oder ist allen gemeinsam; denn nichts kann ohne Wärme empfinden. Die Erde endlich ist entweder in keinem Sinne vorhanden, oder aber ist dem Gefühl am meisten eigenthümlich beigemischt. Daher dürfte sich ergeben, daß es kein Sinnorgan gebe außer Luft und Wasser. — Diese haben aber auch sonst einige Thiere. Alle Sinne also werden besessen von den nichtunvollkommenen noch verstümmelten Thieren; denn auch der Maulwurf hat offenbar unter der Haut Augen. So daß, wenn es nicht etwa einen andern Körper gibt, und einen Zustand, welcher keinem der hier befindlichen Körper angehört, gar kein Sinn mangeln dürfte.*)

---

haupt hier nicht die bildende Form, der Begriff berücksichtigt, worauf doch Arist. sonst so sehr dringt. Das Wort αισθητηριον, sonst das eigentliche Organ der Empfindung, wird hier als das unorganische Mittel für dieselbe gebraucht, als ein solches, das in den Bau des organischen Körpers aufgenommen sey. Nach dieser Auffassung könnte man daher folgern, daß das Ohr auch der Sinn für die Farbe sey; denn die Luft, als Princip des Hörens, geht nicht nur auf den Schall, sondern auch auf die Farbe. Auch Symplicius hat dieses eingesehen, er sagt nämlich: Warum sieht der Maulwurf denn nicht, da er doch Luft hat, mit der er hört? Und warum hört auch nicht die Purpurschnecke, da sie doch das Sinnorgan des Riechens hat, sey dies nun Luft oder Wasser? Daher sage ich, dieser Ausspruch hat schlechthin weder Bedeutung, noch Wahrheit." Uebrigens ist auch hierin ein Anstreben an eine ideelle Auffassung nicht zu verkennen, indem die äußeren Medien als ideell im Körper gesetzt, und so das Wesen der Sinnorgane ausmachend gedacht werden.

*) Dieser Schluß ist sehr mangelhaft und ungehörig. Denn nicht das hat Aristot. beweisen wollen, daß alle Thiere alle Sinne

Aber in der That kann es auch kein besonderes Sinnorgan geben für die gemeinschaftlichen Gegenstände, die wir vermittelst jedes einzelnen Sinnes beziehungsweise wahrnehmen: als Bewegung, Ruhe, Figur, Größe, Zahl, Eins. Dieses Alles nehmen wir wahr durch Bewegung; wie die Größe durch Bewegung. Eben so auch die Figur; denn eine Größe ist die Figur. Das Ruhen aber durch Nichtbewegtwerden; die Zahl endlich durch Verneinung des Stetigen, und durch die den Sinnen eigenthümlichen Gegenstände: denn jeder Sinn nimmt Eines wahr.*) So daß offenbar unmöglich irgend einem jener allgemeinen Gegenstände z. B. der Bewegung ein eigenthümlicher Sinn zukommt; denn es würde sich damit so verhalten, wie wir jetzt mit dem Gesicht das Süße wahrnehmen. Dieses nämlich [das Süße], weil wir den Sinn Beider — des Geschmacks und Gesichts haben, erkennen wir, insofern und wann sie beide zusammenfallen; wenn aber nicht, dann nehmen wir niemals anders wahr, als nur nebenbei; wie den Sohn des Kleon, nicht weil er Sohn des Kleon, sondern weil er weiß ist; ein Nebenumstand dabei ist aber, daß er Sohn des Kleon ist.**)

---

besitzen, sondern daß außer den fünfen kein anderer gedacht werden könne. Wie geräth er nun auf einmal zu diesem Schluß?

*) D. h. den gerade ihm zukommenden Gegenstand; z. B. das Gesicht Farbe, das Gehör Schall ꝛc. wodurch der Begriff der discreten Größe — der Zahl — entsteht.

**) Oben II. c. 6. sind die Sinnobjekte in zwei Klassen getheilt, in eigenthümliche [ἴδια] und gemeinschaftliche [κοινὰ], welchen denn noch die beziehungsweisen [κατὰ συμβεβηκὸς] beigefügt werden. Die Eigenthümlichen sind die den sogenannten fünf Sinnen zukommenden, wovon II. c. 7—12. ausführlich gehandelt wurde. Hier sucht Ar. die gemeinschaftlichen Objekte zu bestimmen. Die Frage ist nun, wie werden die gemeinschaftlichen Objekte, oder die allgemeinen Attribute alles körperlichen

Für die gemeinschaftlichen Gegenstände haben wir aber einen gemeinschaftlichen Sinn an sich, nicht nebenbei. Dieser wird also

---

Seyns, wie man sie nennen könnte, wahrgenommen? Es sind drei Fälle möglich. Entweder werden sie wahrgenommen durch jeden einzelnen Sinn. Allein vermittelst jedes einzelnen Sinnes werden sie nur beziehungsweise oder nebenbei [κατὰ συμβεβηκὸς] wahrgenommen, nicht aber an und für sich. Denn jeder einzelne Sinn hat nur Ein Objekt, auf welches er gerichtet ist, als: das Gesicht die Farbe, das Gehör den Schall, der Geruch das Riechbare rc. Wird also z. B. durch das Gesicht etwa die Bewegung wahrgenommen, so kann, da das Gesicht nur auf die Farbe geht, auch nur eine beziehungsweise Wahrnehmung der Bewegung Statt finden. Wenn nämlich das selbst, was durch seine eigenthümliche Farbe gesehen wird, zugleich bewegt wird; so wird auch die Bewegung erkannt, durch das Sehen, aber nur nebenbei. Es trifft sich nämlich gerade, daß das, was gesehen wird, zugleich auch sich bewegt.

Oder zweitens man kann einen besondern von den fünf Sinnen verschiedenen Sinn annehmen. Allein auch dann würden wir nicht an und für sich diese Objekte wahrnehmen, sondern wieder nur nebenbei; auf die gleiche Art, wie wir auch jetzt manchmal einen und denselben Gegenstand zu einer und derselben Zeit mit verschiedenen Sinnen wahrnehmen, wenn wir z. B. das Süße mit dem Gesichte wahrnehmen. Das Süße nämlich wird nicht mit dem Auge gesehen, sondern nur beziehungsweise mit dem Gesichte wahrgenommen; und zwar auf zweifache Art: entweder so, daß z. B. das Bittere mit dem Eintreten des Geruches zugleich gesehen wird, wodurch die Wahrnehmung der beiden Sinne zusammenfällt; in dem Augenblicke, wo man sieht riecht man auch den Gegenstand: oder aber so, daß die Wahrnehmung nicht in eine und dieselbe Zeit fällt. Wir können nämlich den Gegenstand, welcher süß schmeckt, zu einer andern Zeit wahrgenommen haben, seine Farbe, seinen Geruch, Gestalt rc. Dieser Gegenstand kommt uns wieder zu Gesicht; wir erinnern

nicht ein besonderer seyn; denn wir würden nie anders wahrnehmen, als wie man sagt, daß wir den Sohn des Kleon sehen. Das den

uns wieder der damals wahrgenommenen Merkmale, und wissen nur, daß das, was wir jetzt sehen, süß schmeckt. Eben so, wenn man z. B. den Sohn des Kleon sieht, sieht man etwas Weißes; daß dieses Weiße aber der Sohn des Kleon ist, kommt uns nicht durch das Gesicht zu, sondern durch anderweitige Kenntniß.

Da also auch die Annahme eines besondern Sinnes nicht zulässig ist, indem wir auch so nur nebenbei, nicht an und für sich die Objekte wahrnehmen würden, wodurch eben nur ein zufälliges Wahrnehmen entstünde; so müssen wir, — und dies ist der dritte Fall — einen gemeinschaftlichen Sinn [Gemeinsinn] annehmen, wodurch wir an und für sich die Objekte wahrnehmen. Diesen Gemeinsinn anzunehmen, gebietet die Natur der Sache selbst: denn da die einzelnen Sinne jeder nur Einen Gegenstand wahrnimmt, und also jeder von den andern getrennt ist; so muß ein Allsinn gesetzt werden, worin die einzelnen Sinne ideell aufgehoben und zur Einheit als ihrem Grunde zurückgeführt und auch die Objekte der einzelnen Sinne in's allgemeine Bewußtseyn aufgenommen sind. S. die nähere Begründung dessen im zweiten Kapitel gegen das Ende. —

Als gemeinschaftliche Objekte führt Arist. Bewegung, Größe, Figur, Zahl, Eins auf. Von diesen ist die Bewegung dasjenige, worauf die andern, als ihren gemeinschaftlichen innern Grund zurückgeführt sind. Diese ist, wie für die eigenthümlichen Objekte der einzelnen Sinne, Luft und Wasser, eben so für die gemeinschaftlichen Objekte gleichsam das allgemeine Medium, durch welches dieselben wahrgenommen werden. Denn Ruhe, die Negation der Bewegung, kann nicht ohne Bewegung erkannt werden. An der Figur und Größe bemerkt man den Raum, den man entweder durch eine geistige oder räumliche Bewegung bestimmen muß. Die Zahl aber entsteht nur durch eine diskrete, gleichsam unterbrochene Größe [Stetigkeit]. Es kann

affizirt; das Fühlbare aber nicht durch ein Medium empfunden wird, sondern zugleich mit dem Medium. Es verhält sich damit wie bei einem Menschen, der durch einen Schild gestoßen wird, nicht der Schild nämlich, welcher gestoßen wird, schlägt ihn, sondern Beide, der Schild und der Mensch werden vom Stoße getroffen.

Ueberhaupt scheint das Fleisch und die Zunge, wie die Luft und das Wasser sich zum Gesicht, Gehör und Geruch verhalten, ebenso zum Sinnorgan sich zu verhalten, wie jedes von jenen. Durch Berührung des Sinnorgans selbst aber dürfte weder dort noch hier eine Empfindung entstehen; wie wenn man einen weißen Körper auf den Rand des Auges selbst legte. Hierdurch ist auch klar, daß das Empfindende des Fühlbaren inwendig ist; und so dürfte hier dasselbe eintreffen, was auch bei den anderen Sinnen; daß man nämlich, wenn etwas auf das Sinnorgan selbst gelegt wird, dieses nicht wahrnimmt, wenn man es aber auf das Fleisch legt, dann wird es empfunden; so daß dem zu Folge das Medium des Fühlenden das Fleisch ist.

Fühlbar nun sind die Unterschiede des Körpers als Körpers; ich meine die Unterschiede, welche die Elemente bestimmen: das Warme, Kalte, Trockene, Feuchte, wovon wir früher gesprochen haben in den Untersuchungen über die Elemente. *)

Dieser Unterschiede Sinnorgan aber — das Fühlende und das, worin als seinem unmittelbaren Sitze, dem Fleische, das sogenannte Gefühl ist, ist dem Vermögen nach ein eben so beschaffenes Glied, wie die Elemente; denn das Empfinden ist ein Leiden, so daß das Thätige jenes der Möglichkeit nach Seyende so macht, wie es selbst in der Wirklichkeit ist. Deßhalb empfinden wir nicht das gleich

*) Cf. de gener. et corrupt. II. 2. Uebrigens führt Diogenes Laertius ein eigenes Werk an περὶ στοιχείων.

Warme und Kalte, oder das gleich Harte und Weiche, sondern nur die Uebermäße, weil die Empfindung gleichsam eine Mitte ist des in dem Empfindbaren vorhandenen Gegensatzes. Und deßhalb unterscheidet sie das Empfundene; denn das Mittlere ist das Unterscheidende, weil es gegen jedes der Extreme selbst zum Andern wird. Und wie das, was weiß und schwarz empfinden soll, keines davon der Wirklichkeit nach seyn muß, dem Vermögen nach aber Beides, so ist es auch bei den übrigen Sinnen; und bei dem Gefühl das weder Warme noch Kalte.

Ueberdies wie das Gesicht irgend wie auf das Sichtbare und Unsichtbare ging, und auf gleiche Weise die übrigen Sinne auf ihre Gegenstände, eben so geht auch das Gefühl auf das Fühlbare und Unfühlbare. Unfühlbar ist, was überhaupt einen geringen Unterschied des Fühlbaren hat, wie die Luft, und die Uebermasse des Fühlbaren als das Verderbende.

Ueber jeden Sinn ist nun im Grundriß gesprochen.

Zwölftes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über die Sinne überhaupt.

Ueberhaupt muß man bei jedem Sinne festhalten, daß er das Aufnehmende der empfundenen Formen ohne die Materie ist; wie das Wachs das Gepräge des Sigelringes aufnimmt ohne das Eisen oder Gold, wohl aber das goldene oder eherne Gepräge; aber nicht, insofern es Gold oder Erz ist. Aehnlich wird auch der Sinn einer jeden Sache durch dasjenige affizirt, das Farbe, oder Geschmack, oder Schall hat; aber nicht, insofern es dieses Einzelne ist, sondern insofern es allgemein so beschaffen ist, und dem Begriffe nach.

Das Sinnorgan aber ist jener erste Sitz, in welchem ein solches

Vermögen vorhanden ist. Es ist also Eins und Dasselbe, der Form nach; sein Seyn aber ist verschieden. Sonst würde das Empfindende eine Größe seyn; keineswegs aber ist der Begriff des Empfindenden und die Empfindung eine Größe, sondern ein Verhältniß und Vermögen derselben. — Hieraus ist klar, warum wohl die Uebermaße des Empfundenen die Sinnorgane zerstören. Wenn nämlich die Bewegung stärker ist, als das Sinnorgan; so löst sich das Verhältniß d. h. die Empfindung; so wie auch der Einklang und der Ton der Saiten, wenn sie zu stark angeschlagen werden.

Woher kommt es aber, daß die Pflanzen nicht empfinden, da sie doch etwas Seelisches haben, und affizirt werden von dem Fühlbaren? Sie sind nämlich für Kälte und Wärme empfänglich. Die Ursache dessen ist, weil sie keine Mitte haben, noch ein solches Princip, geschickt, die Formen der empfundenen Dinge aufzunehmen, sondern das nur mit der Materie leidend zu seyn vermag.

Jetzt könnte man noch einen Zweifel erheben darüber, ob dasjenige, was nicht riechen kann, affizirt werde von dem Geruch, oder von der Farbe dasjenige, was nicht sehen kann; eben so auch bei den andern Sinnen. Dieses wird wohl nicht statt finden: denn wenn das Riechbare der Geruch ist, so bewirkt der Geruch, wenn er etwas bewirkt, nichts als das Riechen, so daß demzufolge nichts, das nicht riechen kann, so beschaffen ist, daß es etwas leidet von dem Geruch. Das nämliche Verhältniß findet Statt bei den andern Sinnen. Ja, nicht einmal das, was die Kraft hat zu riechen, kann etwas leiden, außer nur, insofern jedes ein Empfindendes ist. Dieses ist klar auch so: weder Licht und Finsterniß, noch Schall, noch Geruch bewirken etwas an den Körpern, sondern vielmehr dasjenige, worin sie sind; wie die Luft zugleich mit dem Donnerschlag das Holz zerspaltet.

Aber das Fühlbare und Schmeckbare bewirkt etwas: von was

würde sonst das Unorganische affizirt und verwandelt? Wenn dieses ist, werden etwa auch die andern Gegenstände der Sinne außer diesen zweien etwas an den Körpern bewirken? Nicht wohl; denn nicht jeder Körper ist affizirbar von Geruch und Schall; wird aber auch etwas affiziert, so ist dieses unbestimmt, und demzufolge nicht bleibend, sondern zerfließend, wie die Luft, die Geruch von sich gibt, gleichsam als affizirt davon. Was ist nun für ein Unterschied zwischen Riechen, und Geruch von sich geben? Dieses: daß dasjenige, was riecht, empfindend ist, die Luft aber, sobald sie affizirt ist, empfunden wird *)

*) Der Sinn dieser Stelle und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser:

Die Thiere nehmen durch die Sinnorgane die Formen, nicht aber die Materie der Dinge in sich auf. Da die Pflanzen keine solchen Organe haben, so empfinden sie nicht. Deßhalb wird auch nichts, was nicht empfindend ist, affizirt von einem empfindbaren Gegenstand, insofern er ein solcher ist. Das Fühlbare und die Geschmacksobjekte verwandeln zwar das Unorganische; allein nur die Luft kann als von Licht, Schall und Geruch affizirt betrachtet werden.

Der Unterschied aber dieser Affektion der Luft von der Affektion der beseelten Wesen durch diese Objekte besteht darin, daß die Luft keine Mitte, oder Organ hat, diese Objekte ideell in sich aufzunehmen und zu behalten; daher sie dieselben, wieder von sich gibt, wie sie sie empfangen hat. Die Luft z. B. riecht nicht, sondern gibt nur den Geruch von sich. Das Thier ist deßhalb empfindend; die affizirte Luft aber wird empfunden. — Die Dinge werden durch äußern Anstoß bewegt, die Sinne durch die eigene Thätigkeit bestimmt und gehalten. In den Dingen ist also die Materie herrschend und thätig, in den Sinnen aber die Form ohne Materie.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Nothwendigkeit der fünf Sinne. Bestimmung des Gemeinsinns.

Daß es aber keinen andern Sinn gibt außer den fünfen, — ich meine diese: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, davon dürfte man sich aus Folgendem überzeugen. Von allen Dingen nämlich, die unmittelbar wahrgenommen werden, haben wir auch sogleich eine Empfindung — das Gefühl; *) denn alle körperlichen Zustände,

---

*) Arist. will die Nothwendigkeit der fünf Sinne beweisen. Diese Beweisführung ist aber sehr mangelhaft, wenn nicht die Stelle verdorben zu uns gekommen ist. Wie sie im Original steht, gibt sie keinen Sinn. Ich habe daher die bedingende Partikel εἰ nicht übersetzt, und παντὸς zu καὶ νῦν ἔχομεν gezogen, ἁφῇ aber zu αἴσθησις. Philoponus sagt ad h. l.: „Jeder Sinn nimmt entweder unmittelbar oder mittelbar wahr. Wir haben Beides, sowohl das Mittelbare, als das Unmittelbare. Alles Andere nun übergehend, fängt Ar. von diesem an, und zeigt, daß wir einen unmittelbaren Sinn haben. Er sagt nämlich, alle Thiere, welche durch das Gefühl empfinden, sind unmittelbar thätig: denn die fühlbaren Zustände gehen auf das Gefühl und werden unmittelbar wahrgenommen. Wir haben aber das Gefühl, also haben wir einen unmittelbaren Sinn. Dieß hat er aber ungeschickt gemacht; denn er hätte begründen sollen, daß wir unmittelbar einen Sinn haben. Er hat es aber unterlassen." Der Sinn dieser Stelle ist nun dieser: wir müssen alle Dinge entweder aus der Nähe — unmittelbar, oder aus der Ferne, — mittelbar wahrnehmen. Wir haben einen Sinn für die unmittelbare Wahrnehmung der Dinge — das Gefühl;

insofern sie fühlbar sind, nehmen wir durch das Gefühl wahr. Mangelt uns aber ein Sinn, so muß uns auch ein Sinnorgan mangeln. Was wir nun immer für Gegenstände durch Berührung derselben wahrnehmen, diese sind uns wahrnehmbar durch das Gefühl, das wir gerade haben; welche wir aber durch die Medien, und ohne Berührung, wahrnehmen, die erkennen wir durch die einfachen vermittelnden Körper, nämlich durch Luft und Wasser. Dies verhält sich so: wenn durch ein Element mehrere Dinge, die der Gattung nach von einander verschieden sind, wahrgenommen werden; so muß der mit einem solchen Sinnorgan Versehene diese Mehreren wahrzunehmen im Stande seyn; wie wenn das Sinnorgan aus Luft ist, die Luft auch dem Schall und der Farbe angehört. Wenn aber mehrere Elemente zu demselben Gegenstande gehören, wie zu der Farbe Luft und Wasser, — denn Beide sind durchsichtig; — so wird, wer auch nur Eines dieser Elemente hat, das durch Beide Gehende wahrnehmen.

Von den einfachen Körpern sind es nur diese zwei, aus welchen die Sinnorgane bestehen, nämlich Luft und Wasser;*) denn der Aug-

---

und dieses ist zureichend zur Empfindung der körperlichen Zustände, insofern sie körperlich sind, d. h. diejenigen Eigenschaften besitzen, die zum Körperseyn nothwendig sind. Eben so müssen wir aber auch die geeigneten Sinne haben, um die Dinge aus der Ferne, oder mittelbar wahrzunehmen. Dies kann nur geschehen durch Vermittelung der zwischen den Gegenständen und dem fühlenden Subjekt vorhandenen Elemente, d. h. durch Luft und Wasser. Ist aber dieses; so bestehen die Sinnorgane selbst aus diesen Medien.

*) Dies ist eine sehr materialistische nicht auf das Wesen gehende Auffassung, als wenn diese Elemente allein das Wesen der Sinne ausmachten, nicht aber die innere geistige Kraft, wodurch diese Sinnenkörper verbunden und beherrscht werden. Es ist über-

apfel besteht aus Wasser, das Gehör aus Luft, und der Geruch aus Beiden. Das Feuer gehört entweder zu keinem, oder ist allen gemeinsam; denn nichts kann ohne Wärme empfinden. Die Erde endlich ist entweder in keinem Sinne vorhanden, oder aber ist dem Gefühl am meisten eigenthümlich beigemischt. Daher dürfte sich ergeben, daß es kein Sinnorgan gebe außer Luft und Wasser. — Diese haben aber auch sonst einige Thiere. Alle Sinne also werden besessen von den nichtunvollkommenen noch verstümmelten Thieren; denn auch der Maulwurf hat offenbar unter der Haut Augen. So daß, wenn es nicht etwa einen andern Körper gibt, und einen Zustand, welcher keinem der hier befindlichen Körper angehört, gar kein Sinn mangeln dürfte. *)

---

haupt hier nicht die bildende Form, der Begriff berücksichtigt, worauf doch Arist. sonst so sehr dringt. Das Wort αισθητηριον, sonst das eigentliche Organ der Empfindung, wird hier als das unorganische Mittel für dieselbe gebraucht, als ein solches, das in den Bau des organischen Körpers aufgenommen sey. Nach dieser Auffassung könnte man daher folgern, daß das Ohr auch der Sinn für die Farbe sey; denn die Luft, als Princip des Hörens, geht nicht nur auf den Schall, sondern auch auf die Farbe. Auch Symplicius hat dieses eingesehen, er sagt nämlich: Warum sieht der Maulwurf denn nicht, da er doch Luft hat, mit der er hört? Und warum hört auch nicht die Purpurschnecke, da sie doch das Sinnorgan des Riechens hat, sey dies nun Luft oder Wasser? Daher sage ich, dieser Ausspruch hat schlechthin weder Bedeutung, noch Wahrheit.“ Uebrigens ist auch hierin ein Anstreben an eine ideelle Auffassung nicht zu verkennen, indem die äußeren Medien als ideell im Körper gesetzt, und so das Wesen der Sinnorgane ausmachend gedacht werden.

*) Dieser Schluß ist sehr mangelhaft und ungehörig. Denn nicht das hat Aristot. beweisen wollen, daß alle Thiere alle Sinne

Aber in der That kann es auch kein besonderes Sinnorgan geben für die gemeinschaftlichen Gegenstände, die wir vermittelst jedes einzelnen Sinnes beziehungsweise wahrnehmen: als Bewegung, Ruhe, Figur, Größe, Zahl, Eins. Dieses Alles nehmen wir wahr durch Bewegung; wie die Größe durch Bewegung. Eben so auch die Figur; denn eine Größe ist die Figur. Das Ruhen aber durch Nichtbewegtwerden; die Zahl endlich durch Verneinung des Stetigen, und durch die den Sinnen eigenthümlichen Gegenstände: denn jeder Sinn nimmt Eines wahr.*) So daß offenbar unmöglich irgend einem jener allgemeinen Gegenstände z. B. der Bewegung ein eigenthümlicher Sinn zukommt; denn es würde sich damit so verhalten, wie wir jetzt mit dem Gesicht das Süße wahrnehmen. Dieses nämlich [das Süße], weil wir den Sinn Beider — des Geschmacks und Gesichts haben, erkennen wir, insofern und wann sie beide zusammenfallen; wenn aber nicht, dann nehmen wir niemals anders wahr, als nur nebenbei; wie den Sohn des Kleon, nicht weil er Sohn des Kleon, sondern weil er weiß ist; ein Nebenumstand dabei ist aber, daß er Sohn des Kleon ist.**)

besitzen, sondern daß außer den fünfen kein anderer gedacht werden könne. Wie geräth er nun auf einmal zu diesem Schluß?

*) D. h. den gerade ihm zukommenden Gegenstand; z. B. das Gesicht Farbe, das Gehör Schall ꝛc. wodurch der Begriff der discreten Größe — der Zahl — entsteht.

**) Oben II. c. 6. sind die Sinnobjekte in zwei Klassen getheilt, in eigenthümliche [ἴδια] und gemeinschaftliche [κοινὰ], welchen denn noch die beziehungsweisen [κατὰ συμβεβηκός] beigefügt werden. Die Eigenthümlichen sind die den sogenannten fünf Sinnen zukommenden, wovon II. c. 7—12. ausführlich gehandelt wurde. Hier sucht Ar. die gemeinschaftlichen Objekte zu bestimmen. Die Frage ist nun, wie werden die gemeinschaftlichen Objekte, oder die allgemeinen Attribute alles körperlichen

Für die gemeinschaftlichen Gegenstände haben wir aber einen gemeinschaftlichen Sinn an sich, nicht nebenbei. Dieser wird also

---

Seyns, wie man sie nennen könnte, wahrgenommen? Es sind drei Fälle möglich. Entweder werden sie wahrgenommen durch jeden einzelnen Sinn. Allein vermittelst jedes einzelnen Sinnes werden sie nur beziehungsweise oder nebenbei [κατὰ συμβεβηκός] wahrgenommen, nicht aber an und für sich. Denn jeder einzelne Sinn hat nur Ein Objekt, auf welches er gerichtet ist, als: das Gesicht die Farbe, das Gehör den Schall, der Geruch das Riechbare 2c. Wird also z. B. durch das Gesicht etwa die Bewegung wahrgenommen, so kann, da das Gesicht nur auf die Farbe geht, auch nur eine beziehungsweise Wahrnehmung der Bewegung Statt finden. Wenn nämlich das selbst, was durch seine eigenthümliche Farbe gesehen wird, zugleich bewegt wird; so wird auch die Bewegung erkannt, durch das Sehen, aber nur nebenbei. Es trifft sich nämlich gerade, daß das, was gesehen wird, zugleich auch sich bewegt.

Oder zweitens man kann einen besondern von den fünf Sinnen verschiedenen Sinn annehmen. Allein auch dann würden wir nicht an und für sich diese Objekte wahrnehmen, sondern wieder nur nebenbei; auf die gleiche Art, wie wir auch jetzt manchmal einen und denselben Gegenstand zu einer und derselben Zeit mit verschiedenen Sinnen wahrnehmen, wenn wir z. B. das Süße mit dem Gesichte wahrnehmen. Das Süße nämlich wird nicht mit dem Auge gesehen, sondern nur beziehungsweise mit dem Gesichte wahrgenommen; und zwar auf zweifache Art: entweder so, daß z. B. das Bittere mit dem Eintreten des Geruches zugleich gesehen wird, wodurch die Wahrnehmung der beiden Sinne zusammenfällt; in dem Augenblicke, wo man sieht riecht man auch den Gegenstand: oder aber so, daß die Wahrnehmung nicht in eine und dieselbe Zeit fällt. Wir können nämlich den Gegenstand, welcher süß schmeckt, zu einer andern Zeit wahrgenommen haben, seine Farbe, seinen Geruch, Gestalt 2c. Dieser Gegenstand kommt uns wieder zu Gesicht; wir erinnern

nicht ein besonderer seyn; denn wir würden nie anders wahrnehmen, als wie man sagt, daß wir den Sohn des Kleon sehen. Das den

---

uns wieder der damals wahrgenommenen Merkmale, und wissen nur, daß das, was wir jetzt sehen, süß schmeckt. Eben so, wenn man z. B. den Sohn des Kleon sieht, sieht man etwas Weißes; daß dieses Weiße aber der Sohn des Kleon ist, kommt uns nicht durch das Gesicht zu, sondern durch anderweitige Kenntniß.

Da also auch die Annahme eines besondern Sinnes nicht zulässig ist, indem wir auch so nur nebenbei, nicht an und für sich die Objekte wahrnehmen würden, wodurch eben nur ein zufälliges Wahrnehmen entstünde; so müssen wir, — und dies ist der dritte Fall — einen gemeinschaftlichen Sinn [Gemeinsinn] annehmen, wodurch wir an und für sich die Objekte wahrnehmen. Diesen Gemeinsinn anzunehmen, gebietet die Natur der Sache selbst: denn da die einzelnen Sinne jeder nur Einen Gegenstand wahrnimmt, und also jeder von den andern getrennt ist; so muß ein Allsinn gesetzt werden, worin die einzelnen Sinne ideell aufgehoben und zur Einheit als ihrem Grunde zurückgeführt und auch die Objekte der einzelnen Sinne in's allgemeine Bewußtseyn aufgenommen sind. S. die nähere Begründung dessen im zweiten Kapitel gegen das Ende. —

Als gemeinschaftliche Objekte führt Arist. Bewegung, Größe, Figur, Zahl, Eins auf. Von diesen ist die Bewegung dasjenige, worauf die andern, als ihren gemeinschaftlichen innern Grund zurückgeführt sind. Diese ist, wie für die eigenthümlichen Objekte der einzelnen Sinne, Luft und Wasser, eben so für die gemeinschaftlichen Objekte gleichsam das allgemeine Medium, durch welches dieselben wahrgenommen werden. Denn Ruhe, die Negation der Bewegung, kann nicht ohne Bewegung erkannt werden. An der Figur und Größe bemerkt man den Raum, den man entweder durch eine geistige oder räumliche Bewegung bestimmen muß. Die Zahl aber entsteht nur durch eine diskrete, gleichsam unterbrochene Größe [Stetigkeit]. Es kann

verschiedenen Sinnen Eigenthümliche aber nehmen die Sinne nebenbei wahr, nicht insofern sie, jeder das bleiben, was sie sind, sondern insofern sie Einer sind: wenn nämlich die Wahrnehmung derselben Sache von mehreren Sinnen zugleich geschieht; wie wir die Galle wahrnehmen, weil sie bitter und gelb: denn es kommt nicht einem andern Sinne zu, zu sagen, daß Beides, — das Bittere und Gelbe — Eins sind. Deßhalb wird man auch getäuscht, und glaubt, wenn etwas gelb ist, es sey Galle.

Man könnte aber auch untersuchen, warum wir mehrere Sinne haben, und nicht einen Einzigen wohl deßhalb, damit uns nicht ver=

---

daher auch nicht die Zahl, weil die Stetigkeit des Raumes durch Bewegung wahrgenommen wird, ohne solche erkannt werden. Phys. IV. 4. Ueberhaupt ist die Bewegung hier als derjenige dem Geiste gleichsam eingepflanzte Trieb zu betrachten, ohne welche kein Sinn etwas wahrnehmen kann. Denn die Wahrnehmung der Dinge kann auf keine andere Art von den einzelnen Sinnen gebildet werden, als daß der Sinn durch eine innere Bewegung gleichsam von einem Punkte aus beginnend, die Dinge sich einprägt, und vorstellt, oder gleichsam entwirft. Wenn also die Bewegung den innern Grund jedes Sinnes ausmacht, so muß sie gemeinschaftlich seyn, und nicht Einem Sinne zukommend. Auf diese Art wäre die Folgerung, ὥστε δῆλον ꝛc. die sonst unberechtigt da steht, durch diese innere Bewegung begründet.

Nachdem Arist. noch etwas über den Grund der Täuschung der einzelnen Sinne angeführt hat, wirft er zum Schluß die Frage auf, warum wir die gemeinschaftlichen Gegenstände nicht mit Einem sondern mit allen Sinnen — als dem Gemeinsinn wahrnehmen. Als Grund wird angegeben die genauere Unterscheidung der gemeinschaftlichen Gegenstände, damit sie nämlich nicht, mit den eigenthümlischen vermischt, undeutlich wahrgenommen werden.

borgen bleibe das die Sinne Begleitende, und gemeinschaftlich Wahrnehmbare, als Bewegung, Größe, Zahl. Denn wenn wir nur das Gesicht hätten; so würde uns Alles mehr verborgen seyn, und Dasselbe zu seyn scheinen, weil stets Farbe und Größe zugleich einander begleiten. Jetzt aber, da auch in einem verschiedenen Empfindbaren das Gemeinschaftliche ist; ist offenbar, daß jedes davon etwas Anderes ist.

Zweites Kapitel.

Selbstwahrnehmung des Sinnes. Einheit des Sinnes und der Sinnobjekte. Nothwendigkeit eines Gemeinsinnes.

Da wir aber wahrnehmen, daß wir sehen und hören; so ist nothwendig, entweder mit dem Gesichte wahrzunehmen, daß man sieht, oder mit einem andern Sinne. Aber in diesem Falle würde derselbe Sinn seyn für das Gesicht, und die zu Grunde liegende Farbe; so daß entweder zwei Sinne auf dieselbe Sache — auf die Farbe — gingen, oder aber er selbst auf sich selbst. Zudem wenn auch verschieden wäre der Sinn für das Gesicht von dem der Farbe; so ginge es entweder ins Unendliche, oder es gibt nur einen Sinn seiner selbst. Deßhalb ist dieses [die Selbstwahrnehmung des Sinnes] dem zuerst gesetzten [dem Gesicht] beizulegen. *)

*) Die Sinne sind sich im Wahrnehmen der Gegenstände ihrer selbst bewußt. Sie verlieren sich nicht in dem Gegenstande, sondern sind im Anschauen, Empfinden des Aeußern innerlich in sich reflektirt, indem sie die Gegenstände ideell in sich aufgenommen haben, und in dieser Idealität in Beziehung auf das Andere bei sich selbst sind. Und zwar ist es nicht ein anderer Sinn, wodurch z. B. das Sehen des Sehens d. h. das Selbstbewußtseyn des Sehens, hervorgebracht wird. Denn so würde dieser

Dies hat aber eine Schwierigkeit. Denn wenn das Wahrnehmen mit dem Gesicht Sehen ist, die Farbe aber gesehen wird, oder das sie Besitzende; so wird, wenn anders das Gesicht gesehen werden soll, dieses zunächst wahrgenommene Gesicht auch Farbe haben. — Vorerst ist nun klar, daß das Wahrnehmen mit dem Gesicht nicht einfach, sondern vielfach ist: denn wenn wir auch nicht sehen, so unterscheiden wir doch mit dem Gesicht die Finsterniß und das Licht; aber nicht auf gleiche Weise. Ferner ist aber auch das Gesicht gewissermaßen mit Farbe versehen; denn das Sinnorgan ist das Aufnehmende des Empfindbaren ohne Materie. Deßhalb sind nach Entfernung der wahrgenommenen Dinge doch noch die Empfindungen und Vorstellungen in den Sinnorganen vorhanden.

Die Thätigkeit des Empfindbaren aber und des Sinnes ist Eine und Dieselbe; ihr Seyn aber ist nicht dasselbe:*) ich meine z. B. den

---

andere Sinn, welcher z. B. den Gesichtssinn wahrnähme, auch die mit diesem Sinn verbundenen Objekte erkennen, d. h. er würde erkennen das Gesicht, und das, was das Gesicht wahrnimmt. Dadurch würde es geschehen, daß zwei Sinne vorhanden wären für denselben Gegenstand, für die Farbe; das Gesicht selbst und der Sinn des Gesichts. Gäben wir aber auch jedem einzelnen Sinn einen andern, gleichsam als Wächter und Aufseher, so würde doch kein Selbstbewußtseyn derselben erfolgen: denn dieser andere würde nur erkennen jenen, auf den er ginge; nicht aber sich selbst. Dieser andere würde wiederum eines andern bedürfen, und so fort ins Unendliche. Da dieses nicht annehmbar ist, so folgt, daß jeder Sinn sich selbst wahrnehmen muß. Dies der Sinn dieser Stelle.

*) Verhältniß der Sinne zu ihren Objekten. Wenn der Gegenstand auf den Sinn wirkt, und der Sinn den Gegenstand aufnimmt, so fallen Gegenstand und Sinn gleichsam in Eins zusammen. Dadurch wird die Thätigkeit Beider eine Einige.

wirklichen Schall und das wirkliche Gehör; denn es trifft sich, daß der, welcher Gehör hat, nicht hört, und das, was Schall hat, schallt nicht immer. Wenn aber thätig ist, das Hörenkönnende, und schallt das Schallenkönnende, dann entsteht das wirkliche Gehör zumal und der wirkliche Schall, wovon man das eine Hörung, das andere Schallung nennen könnte.

Wenn aber die Bewegung, das Thun und Leiden in dem, auf welches eingewirkt wird, vorhanden ist; so muß auch der wirkliche Schall, und das wirkliche Gehör in dem seyn, was es der Möglichkeit nach ist: denn die Thätigkeit desjenigen, was zu wirken und zu bewegen vermag, entsteht in dem Leidenden. Deßhalb muß nicht gerade das Bewegende bewegt werden.*) Die Thätigkeit nun des

---

Beide aber, Sinn und Gegenstand, sind verschieden, ihrem innern Seyn nach: denn die Thätigkeit als Zustand ist verschieden von ihr als Wirklichkeit; die eine ist *δύναμις*, die andere Energie; oder die eine ist unmittelbare [*πρώτη ἐντελέχεια*] die andere mittelbare [*δευτερα*] S. II. 1.

Sie sind aber eine und dieselbe Thätigkeit, insofern die eine die Bedingung der andern, und beide, wenn sie sich vereinigen, eine Thätigkeit ausmachen. S. II. 5.

*) Die Bewegung ist in dem Bewegten, denn sie ist die Entelechie desselben, und zwar durch das Bewegliche. Phys. III. 3. Ferner ist das Thun in dem, was leidet, also auch der Gegenstand, als das Bewegende, in dem Sinne, als dem Bewegten. In dem Sinne, als demjenigen, in welchem etwas bewirkt wird, sind also Bewegen, Thun und Leiden verbunden. Insofern in dem Sinne etwas wird, aber noch nicht geworden ist, ist er in Bewegung, leidend, nur dem Vermögen nach; der Gegenstand aber ist das Thätige, Einwirkende. Der Sinn ist das *ποιούμενον*, der Gegenstand, das *ποιοῦν*; jener ist das der Möglichkeit nach, dieser das der Wirklichkeit nach Seyende. Während aber in dem

Schallfähigen ist Schall, oder Schallen; die des Gehörfähigen aber Gehör oder Hören: denn doppelt ist das Gehör, und doppelt der Schall*).

Dasselbe Verhältniß findet Statt bei den andern Sinnen und Sinnobjekten. Denn wie das Thun und Leiden in dem Leidenden, aber nicht in dem Thätigen, so auch die Thätigkeit des Empfindbaren, und die des Empfindungsfähigen in dem Empfindungsfähigen. Aber bei Einigem hat sie einen besondern Namen; als das Schallen und das Hören; bei Andern ist das eine namenlos: denn Sehen wird genannt die Thätigkeit des Gesichts, die der Farbe aber ist namenlos; und schmecken heißt die des zu schmecken Fähigen; die des Schmeckbaren ist aber namenlos.

Da also Eine Thätigkeit ist die des Empfindbaren und die des Empfindungsfähigen, das Seyn aber verschieden; so muß zugleich verschwinden und dauern das so der Wirklichkeit nach genannte Gehör und Schall, und Geschmack und Schmecken, und das Uebrige ebenso; aber nicht das der Möglichkeit nach Genannte.**)

Sinne etwas bewirkt wird, ist Thun und Leiden mit einander verbunden. Das Gehör der Möglichkeit nach [ἡ ἀκοὴ ἡ κατὰ δύναμιν] ist also die Materie, worin der Gegenstand wirkt, und das Gehör leidend ist; worin Beide, Thätigkeit und Leiden zusammentreffen.

Das Bewegende, d. h. der Gegenstand, der in die Sinne fällt, bewegt, ohne gerade wieder bewegt zu werden; denn der Gegenstand hat ein Anderes, den Sinn, worin er wirkt. Dieser leidet von ihm; deßhalb braucht er nicht selbst bewegt zu werden. Er ist thätig, aber nicht leidend.

*) Es ist als δύναμις und als ἐντελέχεια vorhanden. ἀκοη nämlich der Zustand der Habitus des Hörens, das Vermögen; ἄκουσις die That, das thätige, das wirkliche Hören.

**) D. h. das Gehör als Habitus bleibt, aber die einzelnen Töne,

Allein die frühern Naturforscher *) haben darüber sich nicht richtig ausgedrückt, indem sie glaubten, nichts weder das Weiße noch das Schwarze sey ohne Gesicht, noch der Geschmack ohne das Schmecken. In einer Beziehung ist ihre Bezeichnung richtig, in der andern aber nicht richtig. Denn da die Empfindung und das Empfundene auf gleiche Weise gesagt wird, theils der Möglichkeit, theils der Wirklichkeit nach; so paßt diese Behauptung auf das Eine, auf das Andere paßt sie nicht. Aber Jene behaupteten schlechthin das, was nicht schlechthin behauptet werden muß.

Wenn nun die Stimme ein Einklang ist, die Stimme aber und das Gehör theils Eins ist, theils nicht Eins und Dasselbe, der Einklang aber ein Verhältniß; so muß auch das Gehör ein Verhältniß seyn. Und deßhalb zerstört jedes Uebermaß, — sowohl das Hohe als das Tiefe — das Gehör; eben so beim Geschmack das Schmecken; und bei den Farben das allzu Glänzende und Dunkele das Gesicht; und beim Riechen der allzu starke Geruch, sowohl der bittere als süße, weil nämlich die Empfindung ein Verhältniß ist. Deßhalb ist das Einfache und Ungemischte angenehm, wenn es in das Verhältniß gebracht ist, wie das Scharfe, Süße oder Bittere; denn dann ist es angenehm. Und überhaupt ist mehr das Gemischte ein Einklang, als z. B. beim Gehör das Hohe und Tiefe für sich; oder beim Gefühl das Warme oder Kalte: der Sinn aber ist das Verhältniß; daher schmerzt, oder zerstört das Uebermaß.

Jeder einzelne Sinn nun, welcher in dem Sinnorgan als Sinnorgan vorhanden ist, bezieht sich auf das ihm zu Grunde liegende Empfind-

---

in Bezug auf welche das Gehör in Thätigkeit ist, verschwinden nach einander, wie sie gekommen sind.

*) Die Jonier; vorzüglich aber Demokritos und Empedokles. Auch Protagoras? und Anaxagoras? S. Trendelenb. ad h. l. p. 338.

bare, und erkennt die Unterschiede des zu Grunde liegenden Empfindbaren; z. B. das Weiße und Schwarze das Gesicht, das Süße und Bittere der Geschmack. Eben so verhält es sich bei den andern Sinnen. Da wir nun das Weiße, und Süße, und jedes Empfindbare von einander unterscheiden, womit nehmen wir dann wahr, daß sie verschieden sind? Nothwendig mit dem Sinn, da ja die Gegenstände wahrnehmbar sind.

Hieraus ist auch klar, daß die körperlichen Sinnorgane als solche nicht das Höchste sind; denn das unterscheidende Subjekt müßte gleichsam durch Berührung die Sinnobjekte unterscheiden. Auch nicht dadurch, daß sie getrennt sind, kann man unterscheiden, daß das Süße vom Weißen verschieden ist, sondern die Gewißheit Beider muß in ein Einheitliches fallen. Zwar würde auch sonst, wenn ich z. B. dieses empfände, du aber jenes, klar seyn; daß es untereinander verschieden ist; allein das Einheitliche muß die Verschiedenheit aussagen. Das Eine und Dasselbe sagt aus, und so wie es aussagt, denkt und empfindet es auch. *)

Daß es also unmöglich sey, durch die besondern getrennten Sinne das Verschiedene zu unterscheiden, ist klar; daß aber auch nicht in getrennter Zeit, folgt eben daraus. Denn wie Eins und Dasselbe sagt, daß

*) Die Verschiedenheit der Sinne muß in einem Einheitlichen begründet seyn: denn sonst würde das geistige Band fehlen, worin Subjekt und Objekt gebunden und verbunden sind. Auch würde kein sicherer Maßstab vorhanden seyn, nach welchem man die Dinge mit einander vergleicht, unterscheidet und verbindet. Wie Einer bei entstandenen Zwistigkeiten entscheidet, und den Ausspruch thut, so existirt auch im Menschen ein Einheitliches Vermögen — ein Gemeinsinn, — womit man die Verschiedenheit der Dinge wahrnimmt und gleichsam ausspricht.

verschieden sey das Gute und Böse; eben so, wenn es von Einem sagt, daß es verschieden sey, ist auch das andere verschieden; — das „Wann“ dabei nicht nebenbei genommen, etwa so: wie ich jetzt sage, daß etwas verschieden; nicht jedoch, daß es jetzt verschieden sey. Sondern das Eine sagt so: Sowohl jetzt, als daß es jetzt verschieden sey. Es ist also zugleich; folglich untrennbar, und in untrennbarer Zeit. *)

Wahrlich aber ist es unmöglich, daß Dasselbe, insofern es untrennbar, und in untrennbarer Zeit, zugleich von entgegengesetzten Bewegungen bewegt werde. Denn das Süße bewegt den Sinn oder das Denken so; das Bittere aber in entgegengesetzter Weisung und das Weiße wieder anders. Ist also etwa das Unterscheidende zugleich, und der Zahl nach untheilbar und ungetrennt; dem Seyn nach aber getrennt? Gewissermaßen empfindet es wohl als das Theilbare die getheilten Dinge; gewissermaßen aber insofern es untheilbar ist: dem Seyn nach nämlich ist es getheilt, dem Orte und der Zahl nach aber ungetheilt. — Oder ist dieses unmöglich? denn der Möglichkeit nach hat das Nämliche auch untheilbar dies Gegentheil in sich; dem Seyn nach aber ist es nicht so, sondern in seiner Wirksamkeit ist es theilbar, und es kann nicht zugleich weiß und schwarz seyn. Daher können, wenn der Sinn und das Denken ein solches Thätiges ist, ihre

*) Dieses Einheitliche ist auch in ungetrennter Zeit; aber nicht nebenbei, oder zufällig [κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε]; wenn z. B. etwas durch das sofortige jetzige Aussprechen der Verschiedenheit desselben nicht verschieden ist, wenn man es ausspricht, sondern, entweder verschieden war, oder seyn wird. Wohl aber an sich in ungetrennter Zeit ist es, wie wenn etwas mit der Zeit des Aussprechens zugleich geschieht; z. B. wenn ich das jetzt Geschehende zugleich jetzt sehe; wenn sehen und geschehen mit einander erfolgen.

und der Gegentheile Formbestimmungen nicht zugleich aufgenommen werden; sondern es verhält sich damit, wie mit dem Punkte, den man inwiefern er Einer ist und inwiefern Zwei, insofern auch theilbar nennt. Insofern es also untheilbar, ist das Unterscheidende Eins und zugleich; insofern es aber theilbar ist, ist es nicht Eins: denn es gebraucht zugleich Dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es nun zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze zwei, welche als von verschiedenen Sinnen getrennte Objekte sind; insofern es aber damit Eins ist, unterscheidet es durch das Eins und zugleich. *)

*) Die aufgeworfene Frage, wie es möglich sey, zu gleicher Zeit Entgegengesetztes wahrzunehmen, z. B. süß und bitter rc., wird auf den tief in die Philosophie des Arist. eingreifenden Unterschied [S. die Anmerkung zu II. 1.] zwischen δύναμις und ἐνέργεια zurückgeführt. Der Möglichkeit nach [δυνάμει] ist der Sinn Einer und ungetrennt, und hält sogar den Gegensatz in sich selbst eingeschlossen [τὸ δυνάμει ὂν ἅμα τὰ ἐναντία ἐστι]; der Wirklichkeit nach aber [ἐνεργείᾳ] ist er getrennt [ἡ ἐντελέχεια χωρίζει], und erkennt durch Abtrennung in verschiedene Sinne die verschiedenen Objekte. Der Gemeinsinn also, als an sich Seyendes [δυνάμει ὂν] ist gleichsam der allgemeine Grund, in welchem die Gegensätze, als die verschiedenen Sinne enthaltend, eingeschlossen sind; als für sich Seyendes, in Thätigkeit Begriffenes aber die einzelnen Sinne, die im Unterschiede und Trennen begriffen sind. Es verhält sich damit, wie mit dem Punkt, welcher, obgleich Eines, dennoch zwei Linien, als Grenze trennt Phys. VIII, 8. „Des Punktes bedient man sich als Eines Zeichens für Anfang und Ende, statt Zweier.“ „Wenn man die Linien in zwei Hälften theilt, bedient man sich Eines Zeichens, statt zweier: denn derselbe Punkt dient für den Anfang und für das Ende; so thut aber auch der, welcher zählt, und in Hälften theilt.“ Der Punkt nämlich ist nicht nur Eins, sondern theilt auch, durch die Bewegung in die Linie übergehend und Grenze und Anfang in einem verbindend, zwei Dinge.

Ueber das Princip, wodurch wir sagten, daß das Thier empfindend sey, sey nun der Beweis auf diese Art geführt.

Drittes Kapitel.

Empfinden und Denken ist nicht dasselbe. Das verbindende Mitglied beider ist die Einbildungskraft.

Da man aber vorzüglich durch zwei Unterschiede die Seele bestimmt, erstens durch Bewegung des Orts, sodann durch Denken, Unterscheiden und Empfinden; so scheint auch das Denken und Erkennen gleichsam ein Empfinden zu seyn. In diesen Beiden nämlich unterscheidet und erkennt die Seele etwas Seyendes; und die Alten sagen, das Erkennen und Empfinden sey dasselbe; wie auch Empedokles sagte:

Denn die Klugheit erhöht sich aus dem, was da ist, bei den Menschen.

Und anderswo:

Woher denn auch immer Ihnen ein Fremdes zu denken begegnet. *)

Dasselbe bedeutet ihnen auch das Homerische:

Also beschaffen ja ist der Geist —

Alle diese nämlich setzen das Denken als etwas Körperliches, wie das Empfinden. Auch empfinde und erkenne das Gleiche mit dem Gleichen, wie wir im Anfang dieser Untersuchung gezeigt haben. **) Und doch hätten sie zugleich auch über den Irrthum reden sollen; denn er ist den Thieren eigenthümlicher, und die Seele verharret

---

*) Die alten Naturphilosophen haben Empfinden und Denken identificirt. Vgl. über Empedokles Sturz. p. 493. flg. Ueber Homer Od. 13, 135 flg. Eustat. ad h. l.

**) Vgl. Oben I. 2.

längere Zeit in diesem. Daher ist nothwendig, daß entweder, wie Einige sagen *), alle Erscheinungen wahr seyen, oder die Berührung des Ungleichartigen Irrthum sey, denn dieses ist entgegengesetzt dem Erkennen des Gleichen durch das Gleiche. Es scheint aber auch der Irrthum und die Erkenntniß des Entgegengesetzten dasselbe zu seyn. **)

Daß nun also das Empfinden und Erkennen nicht dasselbe ist, ist klar, denn an jenem nehmen alle Thiere Theil, an diesem aber nur wenige. Aber auch nicht das Denken, worin das richtig und Nichtrichtig Denken liegt, das Richtigdenken ist Einsicht, Wissenschaft und wahre Meinung, das Nichtrichtigdenken aber das Entgegengesetzte von diesem —; auch nicht dieses, sage ich, ist dasselbe, was das Empfinden. Denn die Empfindung des eigenthumlich Empfindbaren ist immer wahr, und kommt allen Thieren zu; erkennen aber kann man auch falsch, und kommt keinem zu, das nicht auch Vernunft hat. Verschieden nämlich von Empfindung und Denkkraft ist die Einbildung. Diese entsteht nicht ohne Empfindung, und ohne jene — Einbildungskraft gibt es kein unterscheidendes Wissen

*) Die Naturphilosophen, vorzüglich Empedokles, Demokritos, dann auch Protagoras und alle Sophisten.

**) Irrthum und Kenntniß des Entgegengesetzten ist Dasselbe: Nach dieser Behauptung liegt der Irrthum in den Objekten, nicht in dem Subjekte. Wer das Wahre verfehlt, geräth in das Gegentheil, und befindet sich in demselben Zustande wie der, welcher das Gegentheil (das Ungleiche) erkennt, Irrthum und Erkenntniß des Gegentheils ist dasselbe. Es könnten also nicht alle Erscheinungen wahr seyn. Denn in ihnen liegt der Irrthum; der Irrthum ist aber falsch, also müssen auch die Erscheinungen falsch seyn.

(ὑπόληψις). *) Daß aber die Einbildungskraft und das unterscheidende Wissen nicht dasselbe ist, ist offenbar. Denn jener Zustand ist bei uns, wann wir wollen (wir können uns nämlich etwas vor Augen stellen, wie die thun, die sich der Gedächtnißkunst bedienend, zur Bezeichnung der Dinge Bilder merken) **); das Unterscheiden und Meinen aber steht nicht bei uns, denn dieses muß entweder falsch oder wahr seyn. ***) Zudem wenn wir etwas Schreckliches oder Furchtbares unterscheiden, werden wir sogleich mitaffizirt, eben so wenn wir etwas Ermuthigendes uns vorstellen. In Bezug auf die Einbildungskraft aber verhalten wir uns anders, und zwar so, wie etwa die, welche in einem Gemälde das Schreckliche oder Ermuthigende schauen.

Es gibt aber verschiedene Arten des unterscheidenden Wissens

---

*) διάνοια und ὑπόληψις bedeutet dem Ar. die intellektuelle Thätigkeit des Geistes überhaupt, doch mit dem Unterschiede, daß aus jener die ὑπόληψις hervorgeht, welche sich dann weiter zur δοξα, φρόνησις und ἐπιστήμη gestaltet. In dieser besonderen Bedeutung bezeichnet ὑπόληψις die reflektirende Thätigkeit des Verstandes, die sich in dem selbstbewußten Unterschiede von Wahrheit und Falschheit kund gibt. Vgl. über diese Begriffe Binse, Philosophie des Aristot. S. 211 flg. Anmerk. 3. Auch φρόνησις bezeichnet diese intellektuelle Thätigkeit des Geistes; νοῦς dagegen die Selbstanschauung der Vernunft, die auf die Principien gerichtet ist. S. unten c. 4. 5.

**) Ueber die Mnemonik vergleiche Xenophon Sympos. IV. 62. Cic. d. orat. II. 86.

***) Das Einbilden steht bei uns, das wahre Meinen (δοξάζειν, welches der ὑπολήψει entspricht), bezieht sich auf die Wahrheit, und hängt daher von der Beschaffenheit der Objekte, nicht vom willkührlichen Einbilden ab.

selbst, als Wissenschaft und Meinung und Einsicht, und das diesen Entgegengesetzte, über deren Unterschied eine andere Untersuchung zu handeln hat. *) Was nun das Denken betrifft, weil es verschieden ist vom Empfinden, jenes aber theils Einbildungskraft, theils unterscheidendes Wissen zu seyn scheint, so ist nach Bestimmung des Begriffs der Einbildungskraft sofort über das Andere zu sprechen.

Wenn also die Einbildungskraft dasjenige ist, wornach wir sagen, daß in uns ein Bild entstehe, nicht aber, wenn wir etwas durch Uebertragung (tropisch) ausdrücken, so ist die Frage, ob sie irgend ein solches Vermögen, oder Eigenschaft ist, wornach wir urtheilen, und das Wahre und Falsche bestimmen. So beschaffen sind: Empfindung, Meinen, Wissenschaft, Geist.

Daß die Einbildunbskraft nicht Empfindung ist, ist hieraus klar. Die Empfindung nämlich ist entweder Möglichkeit oder Wirksamkeit, z. B. Gesicht und Sehen. Es gibt aber auch Einbildungen, wenn nichts von diesen Beiden vorhanden ist, z. B. die Träume. Ueberdies ist Empfindung immer da, Einbildung aber nicht. Wäre sie aber auch wirklich Dasselbe, so würde allen Thieren Einbildungskraft zukommen können. Es scheint aber nicht; z. B. der Ameise oder der Biene, oder dem Wurm. Sodann sind die Empfindungen immer wahr; die Einbildungen aber sind meistens falsch. Endlich sagen wir auch nicht, wenn wir in Bezug auf das Empfindbare genau wahrnehmen, daß uns dieses da ein Mensch scheine, sondern vielmehr, wenn wir nicht deutlich wahrnehmen, dann ist die Wahrnehmung entweder wahr oder falsch; und wie wir früher sagten, so erscheinen auch denen, die die Augen geschlossen haben, Gesichte.

Aber sie ist auch keines von jenen Vermögen, die immer im

*) Cf. Ethic. Nicomach. libr. 5.

Wahren sich bewegen; z. B. Wissenschaft oder Geist, denn es gibt auch eine falsche Einbildung. Es bleibt also noch übrig, zu sehen, ob sie eine Meinung ist; denn die Meinung macht sich sowohl wahr als falsch. Jedoch folgt der Meinung der Glaube (denn es ist nicht möglich, daß der, welcher etwas meint, seiner Meinung nicht Glauben schenke); keinem der unvernünftigen Thiere aber kommt Glaube zu, jedoch Einbildungskraft vielen. Ueberdies folgt jeder Meinung Glaube, dem Glauben Ueberzeugung, der Ueberzeugung Vernunft (λόγος). Unter den niederen Thieren aber kommt einigen zwar Einbildung, nicht aber Vernunft zu.

Es ist also klar, daß weder Meinung mit Empfindung, noch durch Empfindung, noch Verbindung der Meinung und Empfindung Einbildung seyn dürfte; und eben hieraus ist auch klar, daß die Meinung nicht auf etwas anderes geht, als auf das, worauf die Empfindung, wenn nämlich die Verbindung der Meinung und der Empfindung des Weißen etwa Einbildung wäre; denn nicht aus der Meinung des Guten und der Empfindung des Weißen besteht sie. Sonst würde das Einbilden das Meinen desjenigen, was man empfindet, an und für sich, nicht zufällig seyn.

Man bildet sich aber auch das falsch ein, worüber man zugleich ein richtiges Wissen hat; wie man z. B. die Sonne zwar einen Schuh groß sich einbildet, aber die überzeugende Gewißheit hat, daß sie größer ist als die bewohnte Erde. Es folgt also, daß wir entweder, ohne vorher das Wahre vergessen zu haben, oder eines anderen überzeugt worden zu seyn, die wahre Meinung, die wir hatten, während die Sache doch bestehen bleibt, gleichsam geflissentlich haben fallen lassen; oder aber, daß bei Beharrung auf dieser Meinung dieselbe aus der wahren sich in die falsche verkehrte, weil die Sache sich uns unbe-

Schallfähigen ist Schall, oder Schallen; die des Gehörfähigen aber Gehör oder Hören: denn doppelt ist das Gehör, und doppelt der Schall*).

Dasselbe Verhältniß findet Statt bei den andern Sinnen und Sinnobjekten. Denn wie das Thun und Leiden in dem Leidenden, aber nicht in dem Thätigen, so auch die Thätigkeit des Empfindbaren, und die des Empfindungsfähigen in dem Empfindungsfähigen. Aber bei Einigem hat sie einen besondern Namen; als das Schallen und das Hören; bei Andern ist das eine namenlos: denn Sehen wird genannt die Thätigkeit des Gesichts, die der Farbe aber ist namenlos; und schmecken heißt die des zu schmecken Fähigen; die des Schmeckbaren ist aber namenlos.

Da also Eine Thätigkeit ist die des Empfindbaren und die des Empfindungsfähigen, das Seyn aber verschieden; so muß **zugleich** verschwinden und dauern das so der Wirklichkeit nach genannte Gehör und Schall, und Geschmack und Schmecken, und das Uebrige ebenso; aber nicht das der Möglichkeit nach Genannte.**)

Sinne etwas bewirkt wird, ist Thun und Leiden mit einander verbunden. Das Gehör der Möglichkeit nach [ἡ ἀκοὴ ἡ κατὰ δύναμιν] ist also die Materie, worin der Gegenstand wirkt, und das Gehör leidend ist; worin Beide, Thätigkeit und Leiden zusammentreffen.

Das Bewegende, d. h. der Gegenstand, der in die Sinne fällt, bewegt, ohne gerade wieder bewegt zu werden; denn der Gegenstand hat ein Anderes, den Sinn, worin er wirkt. Dieser leidet von ihm; deßhalb braucht er nicht selbst bewegt zu werden. Er ist thätig, aber nicht leidend.

*) Es ist als δύναμις und als ἐντελέχεια vorhanden. ἀκοή nämlich der Zustand der Habitus des Hörens, das Vermögen; ἄκουσις die That, das thätige, das wirkliche Hören.

**) D. h. das Gehör als Habitus bleibt, aber die einzelnen Töne,

Allein die frühern Naturforscher *) haben darüber sich nicht richtig ausgedrückt, indem sie glaubten, nichts weder das Weiße noch das Schwarze sey ohne Gesicht, noch der Geschmack ohne das Schmecken. In einer Beziehung ist ihre Bezeichnung richtig, in der andern aber nicht richtig. Denn da die Empfindung und das Empfundene auf gleiche Weise gesagt wird, theils der Möglichkeit, theils der Wirklichkeit nach; so paßt diese Behauptung auf das Eine, auf das Andere paßt sie nicht. Aber Jene behaupteten schlechthin das, was nicht schlechthin behauptet werden muß.

Wenn nun die Stimme ein Einklang ist, die Stimme aber und das Gehör theils Eins ist, theils nicht Eins und Dasselbe, der Einklang aber ein Verhältniß; so muß auch das Gehör ein Verhältniß seyn. Und deßhalb zerstört jedes Uebermaß, — sowohl das Hohe als das Tiefe — das Gehör; eben so beim Geschmack das Schmecken; und bei den Farben das allzu Glänzende und Dunkele das Gesicht; und beim Riechen der allzu starke Geruch, sowohl der bittere als süße, weil nämlich die Empfindung ein Verhältniß ist. Deßhalb ist das Einfache und Ungemischte angenehm, wenn es in das Verhältniß gebracht ist, wie das Scharfe, Süße oder Bittere; denn dann ist es angenehm. Und überhaupt ist mehr das Gemischte ein Einklang, als z. B. beim Gehör das Hohe und Tiefe für sich; oder beim Gefühl das Warme oder Kalte: der Sinn aber ist das Verhältniß; daher schmerzt, oder zerstört das Uebermaß.

Jeder einzelne Sinn nun, welcher in dem Sinnorgan als Sinnorgan vorhanden ist, bezieht sich auf das ihm zu Grunde liegende Empfind-

---

in Bezug auf welche das Gehör in Thätigkeit ist, verschwinden nach einander, wie sie gekommen sind.

*) Die Jonier; vorzüglich aber Demokritos und Empedokles. Auch Protagoras? und Anaxagoras? S. Trendelenb. ad h. l. p. 338.

bare, und erkennt die Unterschiede des zu Grunde liegenden Empfindbaren; z. B. das Weiße und Schwarze das Gesicht, das Süße und Bittere der Geschmack. Eben so verhält es sich bei den andern Sinnen. Da wir nun das Weiße, und Süße, und jedes Empfindbare von einander unterscheiden, womit nehmen wir dann wahr, daß sie verschieden sind? Nothwendig mit dem Sinn, da ja die Gegenstände wahrnehmbar sind.

Hieraus ist auch klar, daß die körperlichen Sinnorgane als solche nicht das Höchste sind; denn das unterscheidende Subjekt müßte gleichsam durch Berührung die Sinnobjekte unterscheiden. Auch nicht dadurch, daß sie getrennt sind, kann man unterscheiden, daß das Süße vom Weißen verschieden ist, sondern die Gewißheit Beider muß in ein Einheitliches fallen. Zwar würde auch sonst, wenn ich z. B. dieses empfände, du aber jenes, klar seyn; daß es untereinander verschieden ist; allein das Einheitliche muß die Verschiedenheit aussagen. Das Eine und Dasselbe sagt aus, und so wie es aussagt, denkt und empfindet es auch. *)

Daß es also unmöglich sey, durch die besondern getrennten Sinne das Verschiedene zu unterscheiden, ist klar; daß aber auch nicht in getrennter Zeit, folgt eben daraus. Denn wie Eins und Dasselbe sagt, daß

---

*) Die Verschiedenheit der Sinne muß in einem Einheitlichen begründet seyn: denn sonst würde das geistige Band fehlen, worin Subjekt und Objekt gebunden und verbunden sind. Auch würde kein sicherer Maßstab vorhanden seyn, nach welchem man die Dinge mit einander vergleicht, unterscheidet und verbindet. Wie Einer bei entstandenen Zwistigkeiten entscheidet, und den Ausspruch thut, so existirt auch im Menschen ein Einheitliches Vermögen — ein Gemeinsinn, — womit man die Verschiedenheit der Dinge wahrnimmt und gleichsam ausspricht.

verschieden sey das Gute und Böse; eben so, wenn es von Einem sagt, daß es verschieden sey, ist auch das andere verschieden; — das „Wann" dabei nicht nebenbei genommen, etwa so: wie ich jetzt sage, daß etwas verschieden; nicht jedoch, daß es jetzt verschieden sey. Sondern das Eine sagt so: Sowohl jetzt, als daß es jetzt verschieden sey. Es ist also zugleich; folglich untrennbar, und in untrennbarer Zeit. *)

Wahrlich aber ist es unmöglich, daß Dasselbe, insofern es untrennbar, und in untrennbarer Zeit, zugleich von entgegengesetzten Bewegungen bewegt werde. Denn das Süße bewegt den Sinn oder das Denken so; das Bittere aber in entgegengesetzter Weisung und das Weiße wieder anders. Ist also etwa das Unterscheidende zugleich, und der Zahl nach untheilbar und ungetrennt; dem Seyn nach aber getrennt? Gewissermaßen empfindet es wohl als das Theilbare die getheilten Dinge; gewissermaßen aber insofern es untheilbar ist: dem Seyn nach nämlich ist es getheilt, dem Orte und der Zahl nach aber ungetheilt. — Oder ist dieses unmöglich? denn der Möglichkeit nach hat das Nämliche auch untheilbar dies Gegentheil in sich; dem Seyn nach aber ist es nicht so, sondern in seiner Wirksamkeit ist es theilbar, und es kann nicht zugleich weiß und schwarz seyn. Daher können, wenn der Sinn und das Denken ein solches Thätiges ist, ihre

---

*) Dieses Einheitliche ist auch in ungetrennter Zeit; aber nicht nebenbei, oder zufällig [κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε]; wenn z. B. etwas durch das sofortige jetzige Aussprechen der Verschiedenheit desselben nicht verschieden ist, wenn man es ausspricht, sondern, entweder verschieden war, oder seyn wird. Wohl aber an sich in ungetrennter Zeit ist es, wie wenn etwas mit der Zeit des Aussprechens zugleich geschieht; z. B. wenn ich das jetzt Geschehende zugleich jetzt sehe; wenn sehen und geschehen mit einander erfolgen.

und der Gegentheile Formbestimmungen nicht zugleich aufgenommen werden; sondern es verhält sich damit, wie mit dem Punkte, den man inwiefern er Einer ist und inwiefern Zwei, insofern auch theilbar nennt. Insofern es also untheilbar, ist das Unterscheidende Eins und zugleich; insofern es aber theilbar ist, ist es nicht Eins: denn es gebraucht zugleich Dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es nun zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze zwei, welche als von verschiedenen Sinnen getrennte Objekte sind; insofern es aber damit Eins ist, unterscheidet es durch das Eins und zugleich.*)

*) Die aufgeworfene Frage, wie es möglich sey, zu gleicher Zeit Entgegengesetztes wahrzunehmen, z. B. süß und bitter ꝛc., wird auf den tief in die Philosophie des Arist. eingreifenden Unterschied [S. die Anmerkung zu II. 1.] zwischen δύναμις und ἐνέργεια zurückgeführt. Der Möglichkeit nach [δυνάμει] ist der Sinn Einer und ungetrennt, und hält sogar den Gegensatz in sich selbst eingeschlossen [τὸ δυνάμει ὂν ἅμα τὰ ἐναντία ἐστι]; der Wirklichkeit nach aber [ἐνεργεία] ist er getrennt [ἡ ἐντελέχεια χωρίζει], und erkennt durch Abtrennung in verschiedene Sinne die verschiedenen Objekte. Der Gemeinsinn also, als an sich Seyendes [δυνάμει ὂν] ist gleichsam der allgemeine Grund, in welchem die Gegensätze, als die verschiedenen Sinne enthaltend, eingeschlossen sind; als für sich Seyendes, in Thätigkeit Begriffenes aber die einzelnen Sinne, die im Unterschiede und Trennen begriffen sind. Es verhält sich damit, wie mit dem Punkt, welcher, obgleich Eines, dennoch zwei Linien, als Grenze trennt Phys. VIII, 8. „Des Punktes bedient man sich als Eines Zeichens für Anfang und Ende, statt Zweier.“ „Wenn man die Linien in zwei Hälften theilt, bedient man sich Eines Zeichens, statt zweier: denn derselbe Punkt dient für den Anfang und für das Ende; so thut aber auch der, welcher zählt, und in Hälften theilt.“ Der Punkt nämlich ist nicht nur Eins, sondern theilt auch, durch die Bewegung in die Linie übergehend und Grenze und Anfang in einem verbindend, zwei Dinge.

Ueber das Princip, wodurch wir sagten, daß das Thier empfindend sey, sey nun der Beweis auf diese Art geführt.

Drittes Kapitel.

Empfinden und Denken ist nicht dasselbe. Das verbindende Mitglied beider ist die Einbildungskraft.

Da man aber vorzüglich durch zwei Unterschiede die Seele bestimmt, erstens durch Bewegung des Orts, sodann durch Denken, Unterscheiden und Empfinden; so scheint auch das Denken und Erkennen gleichsam ein Empfinden zu seyn. In diesen Beiden nämlich unterscheidet und erkennt die Seele etwas Seyendes; und die Alten sagen, das Erkennen und Empfinden sey dasselbe; wie auch Empedokles sagte:

Denn die Klugheit erhöht sich aus dem, was da ist, bei den Menschen.

Und anderswo:

Woher denn auch immer Ihnen ein Fremdes zu denken begegnet. *)

Dasselbe bedeutet ihnen auch das Homerische:

Also beschaffen ja ist der Geist —

Alle diese nämlich setzen das Denken als etwas Körperliches, wie das Empfinden. Auch empfinde und erkenne das Gleiche mit dem Gleichen, wie wir im Anfang dieser Untersuchung gezeigt haben. **) Und doch hätten sie zugleich auch über den Irrthum reden sollen; denn er ist den Thieren eigenthümlicher, und die Seele verharret

---

*) Die alten Naturphilosophen haben Empfinden und Denken identificirt. Vgl. über Empedokles Sturz. p. 493. flg. Ueber Homer Od. 13, 135 flg. Eustat. ad h. l.

**) Vgl. Oben I. 2.

längere Zeit in diesem. Daher ist nothwendig, daß entweder, wie Einige sagen *), alle Erscheinungen wahr seyen, oder die Berührung des Ungleichartigen Irrthum sey, denn dieses ist entgegengesetzt dem Erkennen des Gleichen durch das Gleiche. Es scheint aber auch der Irrthum und die Erkenntniß des Entgegengesetzten dasselbe zu seyn. **)

Daß nun also das Empfinden und Erkennen nicht dasselbe ist, ist klar, denn an jenem nehmen alle Thiere Theil, an diesem aber nur wenige. Aber auch nicht das Denken, worin das richtig und Nichtrichtig Denken liegt, das Richtigdenken ist Einsicht, Wissenschaft und wahre Meinung, das Nichtrichtigdenken aber das Entgegengesetzte von diesem —; auch nicht dieses, sage ich, ist dasselbe, was das Empfinden. Denn die Empfindung des eigenthumlich Empfindbaren ist immer wahr, und kommt allen Thieren zu; erkennen aber kann man auch falsch, und kommt keinem zu, das nicht auch Vernunft hat. Verschieden nämlich von Empfindung und Denkkraft ist die Einbildung. Diese entsteht nicht ohne Empfindung, und ohne jene — Einbildungskraft gibt es kein unterscheidendes Wissen

*) Die Naturphilosophen, vorzüglich Empedokles, Demokritos, dann auch Protagoras und alle Sophisten.

**) Irrthum und Kenntniß des Entgegengesetzten ist Dasselbe: Nach dieser Behauptung liegt der Irrthum in den Objekten, nicht in dem Subjekte. Wer das Wahre verfehlt, geräth in das Gegentheil, und befindet sich in demselben Zustande wie der, welcher das Gegentheil (das Ungleiche) erkennt, Irrthum und Erkenntniß des Gegentheils ist dasselbe. Es könnten also nicht alle Erscheinungen wahr seyn. Denn in ihnen liegt der Irrthum; der Irrthum ist aber falsch, also müssen auch die Erscheinungen falsch seyn.

(ὑπόληψις). *) Daß aber die Einbildungskraft und das unterscheidende Wissen nicht dasselbe ist, ist offenbar. Denn jener Zustand ist bei uns, wann wir wollen (wir können uns nämlich etwas vor Augen stellen, wie die thun, die sich der Gedächtnißkunst bedienend, zur Bezeichnung der Dinge Bilder merken) **); das Unterscheiden und Meinen aber steht nicht bei uns, denn dieses muß entweder falsch oder wahr seyn. ***) Zudem wenn wir etwas Schreckliches oder Furchtbares unterscheiden, werden wir sogleich mitaffizirt, eben so wenn wir etwas Ermuthigendes uns vorstellen. In Bezug auf die Einbildungskraft aber verhalten wir uns anders, und zwar so, wie etwa die, welche in einem Gemälde das Schreckliche oder Ermuthigende schauen.

Es gibt aber verschiedene Arten des unterscheidenden Wissens

---

*) διάνοια und ὑπόληψις bedeutet dem Ar. die intellektuelle Thätigkeit des Geistes überhaupt, doch mit dem Unterschiede, daß aus jener die ὑπόληψις hervorgeht, welche sich dann weiter zur δοξα, φρόνησις und ἐπιστήμη gestaltet. In dieser besonderen Bedeutung bezeichnet ὑπόληψις die reflektirende Thätigkeit des Verstandes, die sich in dem selbstbewußten Unterschiede von Wahrheit und Falschheit kund gibt. Vgl. über diese Begriffe Binse, Philosophie des Aristot. S. 211 flg. Anmerk. 3. Auch φρόνησις bezeichnet diese intellektuelle Thätigkeit des Geistes; νοῦς dagegen die Selbstanschauung der Vernunft, die auf die Principien gerichtet ist. S. unten c. 4. 5.

**) Ueber die Mnemonik vergleiche Xenophon Sympos. IV. 62. Cic. d. orat. II. 86.

***) Das Einbilden steht bei uns, das wahre Meinen (δοξάζειν, welches der ὑπολήψει entspricht), bezieht sich auf die Wahrheit, und hängt daher von der Beschaffenheit der Objekte, nicht vom willkührlichen Einbilden ab.

selbst, als Wissenschaft und Meinung und Einsicht, und das diesen Entgegengesetzte, über deren Unterschied eine andere Untersuchung zu handeln hat. *) Was nun das Denken betrifft, weil es verschieden ist vom Empfinden, jenes aber theils Einbildungskraft, theils unterscheidendes Wissen zu seyn scheint, so ist nach Bestimmung des Begriffs der Einbildungskraft sofort über das Andere zu sprechen.

Wenn also die Einbildungskraft dasjenige ist, wornach wir sagen, daß in uns ein Bild entstehe, nicht aber, wenn wir etwas durch Uebertragung (tropisch) ausdrücken, so ist die Frage, ob sie irgend ein solches Vermögen, oder Eigenschaft ist, wornach wir urtheilen, und das Wahre und Falsche bestimmen. So beschaffen sind: Empfindung, Meinen, Wissenschaft, Geist.

Daß die Einbildundskraft nicht Empfindung ist, ist hieraus klar. Die Empfindung nämlich ist entweder Möglichkeit oder Wirksamkeit, z. B. Gesicht und Sehen. Es gibt aber auch Einbildungen, wenn nichts von diesen Beiden vorhanden ist, z. B. die Träume. Ueberdies ist Empfindung immer da, Einbildung aber nicht. Wäre sie aber auch wirklich Dasselbe, so würde allen Thieren Einbildungskraft zukommen können. Es scheint aber nicht; z. B. der Ameise oder der Biene, oder dem Wurm. Sodann sind die Empfindungen immer wahr; die Einbildungen aber sind meistens falsch. Endlich sagen wir auch nicht, wenn wir in Bezug auf das Empfindbare genau wahrnehmen, daß uns dieses da ein Mensch scheine, sondern vielmehr, wenn wir nicht deutlich wahrnehmen, dann ist die Wahrnehmung entweder wahr oder falsch; und wie wir früher sagten, so erscheinen auch denen, die die Augen geschlossen haben, Gesichte.

Aber sie ist auch keines von jenen Vermögen, die immer im

*) Cf. Ethic. Nicomach. libr. 5.

Wahren sich bewegen; z. B. Wissenschaft oder Geist, denn es gibt auch eine falsche Einbildung. Es bleibt also noch übrig, zu sehen, ob sie eine Meinung ist; denn die Meinung macht sich sowohl wahr als falsch. Jedoch folgt der Meinung der Glaube (denn es ist nicht möglich, daß der, welcher etwas meint, seiner Meinung nicht Glauben schenke); keinem der unvernünftigen Thiere aber kommt Glaube zu, jedoch Einbildungskraft vielen. Ueberdies folgt jeder Meinung Glaube, dem Glauben Ueberzeugung, der Ueberzeugung Vernunft (λόγος). Unter den niederen Thieren aber kommt einigen zwar Einbildung, nicht aber Vernunft zu.

Es ist also klar, daß weder Meinung mit Empfindung, noch durch Empfindung, noch Verbindung der Meinung und Empfindung Einbildung seyn dürfte; und eben hieraus ist auch klar, daß die Meinung nicht auf etwas anderes geht, als auf das, worauf die Empfindung, wenn nämlich die Verbindung der Meinung und der Empfindung des Weißen etwa Einbildung wäre; denn nicht aus der Meinung des Guten und der Empfindung des Weißen besteht sie. Sonst würde das Einbilden das Meinen desjenigen, was man empfindet, an und für sich, nicht zufällig seyn.

Man bildet sich aber auch das falsch ein, worüber man zugleich ein richtiges Wissen hat; wie man z. B. die Sonne zwar einen Schuh groß sich einbildet, aber die überzeugende Gewißheit hat, daß sie größer ist als die bewohnte Erde. Es folgt also, daß wir entweder, ohne vorher das Wahre vergessen zu haben, oder eines anderen überzeugt worden zu seyn, die wahre Meinung, die wir hatten, während die Sache doch bestehen bleibt, gleichsam geflissentlich haben fallen lassen; oder aber, daß bei Beharrung auf dieser Meinung dieselbe aus der wahren sich in die falsche verkehrte, weil die Sache sich uns unbe-

wußt verwandelte.*) Die Einbildungskraft ist also weder irgend eines von diesen, noch auch aus diesen. Sondern weil bei Bewegung dieser oder jener Sache ein anderes von ihm bewegt wird, die Einbildung aber eine Bewegung zu seyn scheint, und nicht ohne Empfindung entsteht, sondern zu dem gehört, was empfindet und Empfindung besitzt, eine Bewegung aber entstehen kann von der Thätigkeit der Empfindung; auch die Einbildung ähnlich seyn muß der Empfindung: so dürfte jene wohl die Bewegung seyn, die weder ohne Empfindung angenommen werden, noch auch den nicht empfindenden Geschöpfen zukommen kann; und in Bezug auf welche das sie Besitzende vieles thut und leidet, und die auch wahr und falsch seyn kann.

Dieses folgt daraus: die Empfindung der eigenthümlichen Gegenstände ist wahr, oder hat wohl am wenigsten falsches in sich. Das

*) Die Einbildungskraft kann nicht die Meinung seyn in Verbindung des Sinnes. Denn oft bilden wir uns eine Sache anders ein und wissen sie anders. So wissen wir, daß die Sonne sehr groß ist, obgleich sie klein scheint. Einbildung und wahre Meinung widersprechen sich also. Es müßte daher, wenn die Einbildung Meinung wäre, zweierlei erfolgen: entweder bliebe das Ding bestehen, und wir gäben die wahre Meinung davon geflissentlich ohne Weiteres auf; oder aber es verwandelte sich uns unbewußt, wodurch die wahre Meinung sich uns ebenfalls in eine falsche verkehrte. Es kann aber keines von beiden Statt finden: denn wir legen weder durch Einbilden die wahre Meinung ab, noch verändert sich etwas in der Sache. Das Eine widerspricht dem Andern. Wenn man die wahre Meinung behalten hätte, könnte man keine falsche Einbildung haben, wenn die Einbildung Meinung ist; die eine würde die andere ausschließen. Es muß also die Vorstellung von der Meinung getrennt werden.

zweite ist die Empfindung desjenigen, welchem das Eigenthümliche zukommt, und hier kann der Irrthum eintreten; denn daß etwas weiß ist, täuscht nicht, ob aber dieses oder etwas anderes das Weiße ist, das täuscht. Das dritte endlich ist die Empfindung des Gemeinschaftlichen und desjenigen, welches auf die zufälligen Attribute sich bezieht, denen das Besondere zukommt; ich meine z. B. Bewegung und Größe, welche dem Empfundenen zukommen; worüber in Bezug auf die Sinne am meisten Täuschung Statt findet. *)

Die von der Thätigkeit des Sinnes entstandene Bewegung aber wird sich unterscheiden von der Wahrnehmung, die diesen drei Arten der Empfindung angehört. **) Und die erste Bewegung ist bei vorhandenem Sinne wahr; die übrigen aber dürften sowohl, wenn er vorhanden, als nicht vorhanden ist, falsch seyn, vorzüglich wenn das Wahrgenommene in der Ferne ist. Wenn nun das hier Erwähnte nichts Anderem zukommt, als der Einbildungskraft; dies aber das Gesagte ist, so dürfte die Einbildungskraft eine von der Thätigkeit der Empfindung entstandene Bewegung seyn. ***) Weil aber das Ge-

*) Die Einbildungskraft bezieht sich auf die drei, oben II. c. 6 unterschiedenen Sinnobjekte, nach welchen sie wahr und falsch seyn kann. Denn die erste Art, die Empfindung des Eigenthümlichen, schließt den Irrthum aus; die zweite, die beziehungsweise Empfindung, läßt ihn zu; die dritte aber, die Empfindung des Gemeinschaftlichen, begünstigt ihn sogar.

**) D. h. die von der wirksamen, thätigen Empfindung entstandene Bewegung, die Einbildungskraft nämlich, welche von diesen drei erwähnten Emrfindungsarten angeregt wird, diese wird sich unterscheiden von allen Empfindungen, aus welchen sie geworden.

***) Von der Empfindung entsteht die Einbildungskraft. Sie ist daher eine Bewegung, aber nicht eine unmittelbare, von den Dingen selbst entstandene, sondern eine solche, die von den

sicht vorzüglicherweise Sinn ist, so hat sie den Namen vom Licht erhalten, weil ohne Licht nicht zu sehen ist. *) Und weil sie bleibend ist und ähnlich den Sinnen, so thun die Thiere vieles durch dieselbe, und zwar theils weil sie keinen Verstand haben, wie die unvernünftigen, theils aber auch, weil der Verstand manchmal sich verbirgt durch Leidenschaft, oder Krankheiten, oder Schlaf, wie bei den Menschen.

So viel über die Einbildungskraft, was sie ist, und durch was.

Viertes Kapitel.

Der Geist (νοῦς).

Ueber denjenigen Theil der Seele aber, womit die Seele erkennt und überlegt, sey er nun trennbar oder nicht trennbar der Größe nach, sondern nur dem Begriffe nach, müssen wir untersuchen, was er für unterscheidende Merkmale hat und wie wohl das Denken entsteht.

Gesetzt es verhalte sich mit dem Denken wie mit dem Empfinden, so wäre es entweder ein Leiden von dem Gedachten, oder etwas anderes derartiges. Demnach muß es zwar nicht leidend seyn, aber das Aufnehmende der Form, und dem Vermögen nach ein solches; aber nicht die Form selbst. Und ähnlich, wie das Empfindende zum Empfundenen, muß auch der Geist zu dem Gedachten sich verhalten. Er muß also, da er Alles denkt, unvermischt seyn, wie Anaxagoras sagt, damit er den Gegenstand bemeistere, d. h. damit er erkenne; denn in Wirksamkeit tretend, hält er das Fremdartige ab, und verschließt sich dagegen, so daß seine Natur keine andere ist, als diese,

Empfindungen (Sinnen) selbst ausgeht, dem Geiste eingepflanzt ist und darin haften bleibt.

*) φαντασία von φάος.

daß er das Vermögen ist. Der sogenannte Geist der Seele also (ich nenne aber Geist dasjenige, womit die Seele denkt und auffaßt), ist der Thätigkeit nach nichts Seyendes, ehe er denkt. *)

Deßhalb ist es unwahrscheinlich, daß er mit dem Körper vermischt sey, denn sonst würde er ein Qualitatives werden, kalt oder warm, oder er würde auch ein Organ seyn, etwa für das Sinnliche: nun ist er aber nichts derartiges. Und richtig ist wohl die Behauptung, die Seele sey der Ort der Ideen, nur nicht weder die ganze, sondern nur die denkende, noch der Thätigkeit, sondern der Möglichkeit nach in Bezug auf die Ideen.

Daß aber nicht gleich ist die Leidlosigkeit des Empfindenden und Denkendes, ergibt sich aus den Sinnorganen und dem Sinne. Denn der Sinn kann nicht wahrnehmen bei stark Empfindbarem; z. B. den Schall bei heftigem Schall; auch bei starken Farben und Gerüchen weder sehen noch riechen. Aber der Geist, wenn er auch etwas vorzüglich denkbares denkt, denkt nichts desto weniger das Unbedeutendere, sondern noch desto mehr; denn das Empfindende ist nicht ohne Körper, der Geist aber ist trennbar von ihm, und deßhalb nicht gestört durch körperliche Einflüsse.

Wenn er nun auf solche Art zu jedem Einzelnen wird, so wird er als ein wirklich Wissender dargestellt, und dies geschieht, wenn er thätig seyn kann, durch sich selbst. Er ist zwar gleicherweise auch

*) Der Geist muß nicht irgend ein Bestimmtes, ein Fremdartiges in sich haben, sondern die Negation alles Bestimmten seyn; die Setzung seiner selbst, als eines Allgemeinen, die Anlage, das Vermögen, woraus Alles werden kann, aber noch nichts ist, die Abstraktion von aller Bestimmtheit. Ein solches Allgemeines muß leidlos seyn, d. h. nicht von Außen affizirt. Es ist dies das abstrakte Ich, wie es in der neueren Zeit ausgedrückt worden ist.

dann noch in gewisser Beziehung der Möglichkeit nach; nicht aber eben so, wie vor dem Lernen oder Finden, und er selbst kann dann sich selbst denken. *)

Da aber verschieden ist das Wasser und der Begriff des Wassers, die Größe, und der Begriff der Größe, so auch bei vielen anderen Dingen, aber nicht bei allen (denn bei Einigen ist es dasselbe): so unterscheidet er auch den Begriff des Fleisches und das Fleisch mit etwas Anderem oder anders sich verhaltendem. Denn das Fleisch ist nicht ohne Materie, sondern wie das Stumpfe der Nase, dieses Bestimmte in diesem Bestimmten. **) Mit dem Empfindenden nur

*) Wer lernt ist ein Wissender der Möglichkeit nach, wer aber gelernt hat, ist ein wirklich Wissender. Aber auch ein Solcher, der wirklich weiß, ist der Möglichkeit nach wissend, wenn er nicht gerade werkthätig im Wissen begriffen ist. Cf. II. c. 5; und dies ist die erste Entelechie. Cf. II. 1. Anmerkung. Ein Solcher kann aber durch sich selbst das besondere Wissen hervorrufen und dann ist er wahrhaft wissend: d. h. der Geist ist an sich, — weder dieses noch jenes, aber die Möglichkeit zu diesem und jenem —; er ist aber auch für sich; er wird dieses und jenes und zu Allem.

**) Es ist hier ein weiterer Unterschied der Sinnenwahrnehmung und der geistigen Auffassung ausgesprochen. Der Geist nimmt, indem er denkt, nicht die einzelnen Dinge in sich auf, sondern nur ihre Formbestimmungen. Es ist also nicht das Sinnenfällige, die äußern Dinge als solche, wenn er sie denkt, sondern nur das Stein- das Pferdseyn, d. h. das Abstrakte, das Allgemeine, der Begriff, die reine Form. Denn dies ist der Unterschied zwischen ἡ σάρξ und τὸ σαρκὶ εἶναι ꝛc. Jenes bezeichnet das einzelne Ding, das Concrete, das andere das Allgemeine, das Abstrakte. Jenes nimmt der Sinn wahr, dieses erkennt der Geist.

Warum wird aber doch wieder die Einerleiheit dieser Aus-

unterscheidet er das Warme und Kalte, und das, dessen Verhältniß das Fleisch ist; mit einem andern aber, entweder von dem Materiellen

---

drücke behauptet bei einigen Dingen (ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτὸν)? Diese Ausdrücke sind dann gleichbedeutend, wenn denselben kein einzelnes Ding in der Natur entspricht; z. B. das Unendliche und das Unendlichseyn (τὸ ἄπειρον καὶ το ἄπειρον εἶναι), das Nichts und das Nichtsseyn (τὸ μηδὲν καὶ τὸ μηδενὶ εἶναι). Das Nichts, wie das Unendliche existirt nicht in der Wirklichkeit. Eben so fällt der Unterschied weg, wo der abstrakte Begriff des Dinges schon in dem Substantiv enthalten ist; z. B. καμπυλότης und καμπυλότητι εἶναι. Die Gebogenheit (Krümmung) ist schon ein abstrakter Begriff, der in der Wirklichkeit nicht existirt. Zur Bezeichnung des Unterschiedes dieser zwei Bedeutungen — Begriffe — bedient sich Arist. des stehenden Beispiels des Stumpfen der Nase (τὸ σιμὸν), welches sich zum Hohlen der Nase eben so verhält, wie der mit der Materie verwachsene Begriff, zu dem von derselben getrennten, d. h. wie das Concrete zum Abstrakten: τὸ σιμὸν die stumpfe Nase ist das concrete, τὸ κοῖλον das Hohle an der Nase — als allgemeiner Begriff ausgedrückt. Metaph. V. I. p. 122. Brand. „Es muß aber auch klar seyn, wie der Begriff und das Wesen beschaffen ist. Denn ohne sie ist das Suchen ein nichtiges Thun. Von dem Zubestimmenden nun und dem Was ist das eine so beschaffen, wie das Stumpfnasige; das andere wie das Hohle (τὸ κοῖλον). Der Unterschied dieser besteht darin, daß jenes verbunden ist mit der Materie, denn das Stumpfnasige ist die hohle Nase; die Höhlung aber ist ohne empfindbare Materie. Wenn also alles Physische dem Stumpfnasigen gleich genannt wird, wie Nase, Auge, Gesicht, Fleisch, Bein, überhaupt Thier, Blatt, Wurzel, Bast, überhaupt Pflanze (denn der Begriff keines von diesen ist ohne Bewegung, sondern hat immer Materie); so ist klar, wie man in dem Physischen das Was (Wesen) suchen und bestimmen muß, und warum es auch dem Physiker zukommt, über die Theile der Seele Untersuchungen anzustellen, welche nicht ohne Materie sind." Metaph. X. 6. p. 225.

Getrennten, oder einem solchen, das sich verhält, wie die gebrochene Linie zu ihr selbst, wenn sie verlängert wird, unterscheidet er den Begriff des Fleisches.

Wiederum aber in dem Mathematischen ist das Gerade wie das Stumpfe der Nase, denn es ist mit dem Stetigen: das Was aber, wenn verschieden ist der Begriff des Geraden und das Gerade, unterscheidet er mit etwas Anderm.*) Es sey nämlich zweierlei. Mit

---

Brand. „Weil es aber bei jeder Wissenschaft nothwendig ist, das Wesen zu wissen, und sich dessen als des Princips zu bedienen; so muß dem Physiker nicht verborgen seyn, wie die Begriffsbestimmung gegeben und wie der Begriff des Wesens gefaßt werden muß; ob so, wie das Stumpfnasige, oder vielmehr wie das Hohle. Denn von diesen ist der Begriff des Stumpfnasigen mit der Materie des Dinges verbunden gedacht, der aber des Hohlen ohne Materie, denn die Stumpfnasigkeit ist in der Nase vorhanden; deßhalb wird auch ihr Begriff in Verbindung derselben erkannt (angeschaut), denn das Stumpfnasige ist die hohle Nase. Es ist also klar, daß der Begriff des Fleisches und des Auges und der übrigen Theile immer in Verbindung mit der Materie gegeben werden muß.“ Cf. Met. VI. 5.

Die einzelnen, überhaupt sinnenfälligen Dinge also werden durch die Sinne wahrgenommen; das abstrakte, der Begriff aber (τὸ σαρκὶ εἶναι) mit dem Geiste (τῷ χωριστῷ). Ueber die beigefügte Vergleichung des Geistes mit der geraden Linie. S. Trendelenb. ad h. l. p. 476 flg.

*) Das Mathematische ist dem Arist. vorzugsweise das aus Abstraktion entstandene (τὰ ἐν ἀφαιρέσει). Es werden darunter diejenigen Begriffe verstanden, welche durch den Verstand, mit Weglassung der zufälligen Merkmale der Dinge, auf ihre festen und nothwendigen Formen zurückgeführt werden; und diese Formen, welche die Mathematik betrachtet, sind die Figur und Zahl. Die Quelle der mathematischen Wissenschaften ist also nicht blos im menschlichen Geiste zu suchen, sondern stützt sich

einem Andern also, oder einem anders sich verhaltenden unterscheidet er. Ueberhaupt also, wie die Begriffe der Dinge von der Materie trennbar sind, so auch das, was zum Geist gehört.

Man könnte aber die Frage aufwerfen, wenn der Geist einfach ist und leiblos, und mit nichts etwas gemein hat, wie Anaxagoras sagt, wie wird er wohl denken, wenn das Denken selbst ein Leiden ist? Denn insofern es etwas gibt, das Zweien gemeinschaftlich ist, scheint das Eine thätig zu seyn, das Andere zu leiden.

Ferner ist die Frage, ob er auch selbst denkbar ist. Denn dann wird entweder der Geist den anderen Dingen angehören, wenn er nicht selbst in Bezug auf Anderes denkbar; ein Einziges aber der Form nach das Denkbare ist, oder er wird etwas Gemischtes an ihm haben, welches ihn selbst zu einem Gedachten macht, wie die anderen Dinge.

Was nun das Leiden betrifft, so ist dieses früher als etwas Gemeinschaftliches bestimmt worden, so nämlich, daß der Geist der Möglichkeit nach alles Gedachte ist, der Wirklichkeit nach aber nichts, bevor er etwas denkt. Es muß sich damit verhalten wie in einem Buche, in welchem nichts wirklich Geschriebenes vorhanden ist; die gleiche Bewandniß hat es mit dem Geist.

Dann ist er auch selbst denkbar, wie alles Gedachte. Denn in dem, was ohne Materie ist — im Geistigen, ist das Denkende und Gedachte dasselbe, die theoretische Wissenschaft und das so Gewußte ist dasselbe (warum man aber nicht denke, davon ist die Ursache zu untersuchen); in dem aber, was Materiell ist, ist jedes Denkbare

---

auf die Erfahrung. Daher können ihre Begriffe nicht von der Materie abgetrennt betrachtet werden (τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν). S. I. 1. Ende. III. 7. Ende. Vgl. Anal. Post. I. 5. Meta. X. 3. p. 217. Brand.

nur der Möglichkeit nach, so daß jenem — dem Materiellen nicht der Geist inwohnt, (denn der Geist ist die Möglichkeit zu solchem ohne Materie), ihm selbst — dem Geist aber wird das Denkbare inwohnen. *)

Fünftes Kapitel.

Der ewige Geist.

Da aber in der ganzen Natur etwas ist, die Materie in jeder Gattung, (dieses ist das, woraus als einem Möglichen alles Einzelne wird); ein Anderes aber, das die Ursache und das Thätige ist, weil es Alles thut; wie die Kunst zur Materie sich verhält, so müssen auch in der Seele diese Unterschiede seyn. Es ist also der eine Geist ein solcher, weil er Alles wird, ein anderer aber, weil er Alles thut, wie eine Kraft, z. B. das Licht. Denn auf eine gewisse Art macht auch das Licht die der Möglichkeit nach seienden Farben zu

*) Metaph. XI. 7. Er (der Geist) denkt also sich selbst; wenn er anders das Beste, und das Denken Denken des Denkens ist. Es scheint aber die Wissenschaft, und die Empfindung, und die Meinung, und das Urtheilen (verständige Denken) sich immer auf ein anderes, und nur nebenbei sich auf sich selbst zu beziehen. Ferner, wenn verschieden ist das Denken und Gedachtwerden, nach welchem von diesen zweien wird ihm (dem Geiste) die Selbstbefriedigung zukommen? Denn nicht Dasselbe ist das Denken und Gedachtwerden. Oder ist bei Einigem die Wissenschaft die Sache selbst? Bei dem Praktischen ohne Materie (bei dem geistigen Handeln) ist das Wesen und das Was; bei dem theoretischen aber der Begriff und das Denken die Sache. Da also nicht verschieden ist das Gedachte und der Geist, so wird, was ohne Materie ist, Dasselbe seyn, und das Denken des Gedachten ein Einiges.“

wirklichen Farben. Und dieser Geist ist trennbar — an und für sich —, und leidlos und unvermischt, als seinem Wesen nach in Thätigkeit seyend. Denn stets ist ehrenwerther das Thuende, als das Leidende und das Princip, als die Materie. Die Erkenntniß der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst; die dem Vermögen nach aber ist der Zeit nach früher in dem Einen; überhaupt genommen aber auch nicht der Zeit nach; denn es ist nicht so, daß es bald denkt, bald aber nicht. Wenn der Geist getrennt an und für sich ist, ist er allein das, was er ist; und dies allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht, weil dieses nicht leidet; der leidende Verstand aber vergänglich ist, und nichts denkt ohne den thätigen.

Sechstes Kapitel.

Ueber das Verhältniß des Wahren und Falschen zum Geist.

Beim Denken nun desjenigen was untheilbar (einfach) ist, findet kein Irrthum Statt, in dem aber, worin sowohl das Wahre als das Falsche, ist schon eine Zusammensetzung von Gedanken als Eins Seyender, wie Empedokles sagte:

Schon bei Vielen sproßten die Köpf' auch ohne die Hälse.
Hierauf sollen sie sich durch Freundschaft verbunden haben.

So wird auch dieses untheilbare als solches, das abgetrennt ist, zusammengefügt, wie das was kein gemeinsames Maaß hat (des Kreises Umfang) und der Durchmesser.

Auch beim Denken des Vergangenen und Zukünftigen macht der Verstand eine Zusammensetzung, indem er die Zeit hinzudenkt und setzt. Das Falsche nämlich ist immer in der Zusammensetzung; denn wäre das Weiße nicht weiß, so hätte es das Nichtweiße zusammengesetzt. Allein nicht nur das ist falsch und wahr, daß Kleon weiß ist, sondern daß er es war, und seyn wird. Uebrigens kann man

Alles eine Trennung nennen. Dann aber ist dasjenige, welches die Einheit bewirkt, überall der Geist.

Da aber das Untheilbare doppelt ist, entweder der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach, so hindert nichts, die Länge, wenn man sie wahrhaft denkt, als untheilbares zu denken; denn sie ist untheilbar der Wirklichkeit nach, und in untheilbarer Zeit. Die Zeit nämlich ist mit der Länge gleicherweise theilbar und untheilbar. Man kann nun nicht sagen, was man in jeder Zeithälfte denkt; denn ihre Theile sind in Wahrheit nicht anders getheilt, als nur der Möglichkeit nach. Nur wenn der Geist jede der Hälften besonders denkt, trennt er auch die Zeit zugleich; und dann denkt er sie als Längen. Und wenn der Gedanke gleichsam aus beiden Theilen besteht, denkt er auch in der beiden Theilen nothwendig zukommenden Zeit.

Das aber nicht der Quantität nach, sondern durch die Formbestimmung Untheilbare denkt der Geist in untheilbarer Zeit und mit dem Untheilbaren der Seele, aber beziehungsweise*); jedoch nicht insofern dasjenige, womit und in welcher Zeit er denkt, theilbar ist, sondern insofern es untheilbar: denn es gibt auch hierin etwas Untheilbares, das aber nicht eben so von Raum und Zeit abtrennbar ist, — die beständige Seelenkraft, — was die Zeit und Länge zu einem Einigen macht. Und dieses ist gleicherweise in allem Stetigen, sowohl der Zeit als der Länge.

*) Insofern nicht das Quantitative oder die Vielheit als solche es ist, welche gedacht wird, sondern der Begriff, die geistige Einheit, wird jenes nur beziehungsweise wahrgenommen, d. h. nicht für sich bestehend, sondern als aufgehoben, als ein Moment. Und so ist es nicht die Vielheit als solche, sondern die geistige Einheit, die Formbestimmung, welche in allen räumlichen und zeitlichen Erscheinungen vorhanden ist.

Der Punkt aber und jede Trennung, und das auf diese Art Untheilbare zeigt sich als die Vereinigung. Und ähnlich ist das Verhältniß bei den übrigen Dingen; als z. B. wie man das Böse erkennt oder das Schwarze: durch das Entgegengesetzte nämlich erkennt man es gewissermaßen.

Der Möglichkeit nach muß aber der Geist als das Erkennende dieses Entgegengesetzte selbst seyn, und ihm inwohnen. Und erst, wenn er keiner äußern Ursache mehr entgegengesetzt ist, erkennt er sich selbst und ist der Thätigkeit nach, und getrennt [an und für sich *).]

Es ist aber die Aussage etwas von etwas, gleichwie die Bejahung und jede ist wahr oder falsch. Nicht aber jedes Denken, sondern nur das des „Was“ in Bezug auf das wahre Seyn ist wahr, und nicht das etwas Denken über etwas. Sondern wie das Sehen des Eigenthümlichen wahr ist, nicht aber immer wahr ist, ob das Weiße oder nicht Nichtweiße ein Mensch sey, so verhält sich, was ohne Materie ist.

Siebentes Kapitel.

Weitere Erläuterung des Verhältnisses der sinnlichen und geistigen Vermögen zu ihren Objekten und zu einander selbst. Ueber die Einwirkung derselben auf das Begehrungsvermögen.

Die Wissenschaft nun der Thätigkeit nach ist Dasselbe, was die Sache selbst; die aber der Möglichkeit nach ist der Zeit nach früher

*) Er ist selbst Objekt; er hat sich selbst zum Gegenstand gemacht. Es ist nichts Aeußeres mehr vorhanden, das ihm gegenüberstünde; indem er aus der Aeußerlichkeit in sich zurückgekehrt ist, und in dieser Rückkehr sich selbst genießt. Es ist wahres Selbstbewußtseyn, und als solches unabhängig von einem Andern [χωριστόν]: vielmehr hat er dieses Andere sich unterwürfig gemacht, und zeigt sich als das Herrschende über dasselbe.

in dem Einen; überhaupt aber auch nicht der Zeit nach: denn alles Entstehende wird aus dem der Wirksamkeit nach Seyenden. Das Empfundene zeigt sich aber als Dasjenige, welches das Vermögen des Empfindenden wirklich in Thätigkeit versetzt; denn das Empfindende leidet nicht, noch wird es verwandelt. Deßhalb ist es eine andere Art der Bewegung: denn die Bewegung war eine Wirksamkeit des Unvollkommenen: die schlechthinige Wirksamkeit aber des Vollendeten ist eine andere.

Das Empfinden nun ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; wenn aber Angenehmes und Unangenehmes vorhanden ist, so wird die Seele gleichsam bejahend oder verneinend es verfolgen oder fliehen. Und es ist die Lust und der Schmerz das Thätigseyn mit dem empfindenden Mittel zum Guten oder Bösen als solchem. Dieses ist das wirkliche Verabscheuen und Begehren; und nicht verschieden ist das Begehrende und Verabscheuende, weder unter sich, noch von dem Empfindenden: sondern nur das Seyn ist ein Anderes.

In der denkenden Seele aber sind die Einbildungen gleichwie Empfindungen vorhanden. Wenn sie nun ein Gutes oder Böses bejaht, oder verneint; verabscheut oder begehrt sie. Deßhalb denkt die Seele niemals ohne Einbildungen: gerade wie die Luft den Augapfel so affizirt; dieser aber ein Anderes; gleicherweise auch das Gehör. Das Letzte ist dann ein Einiges, und ein Einiges ist die Mitte; und nur das Seyn ist für sie ein Mehreres.*)

Womit sie aber die Verschiedenheit z. B. des Süßen und Warmen unterscheidet, ist zwar schon früher gesagt worden; muß aber auch

*) Das Letzte, worin als in dem allgemeinen Sinn alle einzelnen Sinne zusammenlaufen, ist ein Einiges, so wie auch die Mitte. Diese Mitte ist aber, obgleich in jedem Einzelnen ein Einiges, verschieden affizirt und deßhalb ein Mehreres.

hier wiederholt werden. Es gibt nämlich einen Gemeinsinn, aber so wie eine Verhältnißbestimmung. Denn diese Formen z. B. des Süßen und Warmen im Geiste verhalten sich in ihrer Vielheit und Einheit, wie das Weiße und Warme in der Natur der Dinge zu einander selbst. Was ist wohl für ein Unterschied, zu fragen, wie die Seele das Gleichartige unterscheide, oder das Entgegengesetzte, z. B. das Weiße und Schwarze? Es verhalte sich nämlich wie A das Weiße zu B dem Schwarzen, so C zu D — als die dem Geiste eingeprägten Formen, — wie jene — als Materie in der Natur ausgedrückt — zu einander; folglich auch umgekehrt. Wenn also die C D in Einem vorhanden sind, so wird sie eben so, wie auch die A B derselbe und Eine Geist haben; das Seyn aber ist nicht Dasselbe. Das gleiche Verhältniß findet statt, wenn das A das Süße wäre, das B aber das Weiße.

Die Formen nun denkt das Denkende in den Einbildungen, und wie in diesen sich ihm das Begehrende und das Zuverabscheuende bestimmt hat, so wird es auch ohne Hilfe des Sinnes, wenn es sich in den Einbildungen befindet, bewegt; wie, wer eine feurige Fackel bemerkt, mit dem Gemeinsinn erkennt, wenn er sie bewegt sieht, daß es eine feindliche ist.

Wenn sich aber das Denkende der in der Seele vorhandenen Vorstellungen und Gedanken bedient; so vergleicht und überlegt es, wie sehend, außer dem Gegenwärtigen auch das Zukünftige: und wenn es sagt, daß dort das Angenehme oder Unangenehme; so verabscheut oder begehrt es, und ist überhaupt im Handeln. Das aber, was nicht im Handeln besteht, nämlich das Wahre und Falsche, gehört in die gleiche Gattungsbestimmung, wie das Gute oder Schlechte; jedoch mit dem Unterschiede, daß jenes — das Wahre — es schlecht-

hin ist; dieses aber — das Gute und Schlechte — sich auf die Verhältnisse des Lebens bezieht.

Das Abstrakte überhaupt aber denkt sie, wie wenn sie das Stumpfe der Nase denkt: insofern es stumpf ist, nicht abgesondert; insofern es aber hohl ist, denkt sie es wohl, falls der Wirklichkeit nach gedacht wird, ohne das Fleisch, in welchem das Hohle ist. So denkt sie das Mathematische, das an und für sich nicht trennbar, als abgetrennt, wenn sie das Sinnliche denkt.

Ueberhaupt ist der Geist das, was der Wirksamkeit nach die Dinge denkt. Ob er aber, wenn er selbst nichts von der Größe abgetrenntes ist, etwas Abgetrenntes, d. h. an und für sich Seyendes denken könne, oder nicht, ist nachher zu untersuchen.

Achtes Kapitel.

Zusammenfassung des Bisherigen. Die Seele, als der Inbegriff alles Seyenden, ist das Empfindende und Denkende desselben.

Jetzt wollen wir, das über die Seele Gesagte überblickend, noch einmal aussprechen, daß die Seele gewissermaßen alles Seyende ist. Denn das Seyende ist entweder empfindbar, oder denkbar; die Wissenschaft aber ist das Gewußte, und die Empfindung das Empfundene. Wie nun dieses ist, muß untersucht werden.

Die Wissenschaft also und die Empfindung theilt sich in die Dinge und zwar die der Möglichkeit nach, in die der Möglichkeit nach, die aber der Wirklichkeit nach in die der Wirklichkeit nach. Das zu empfinden und zu wissen Fähige der Seele aber ist dem Vermögen nach dieses: das eine das Wißbare, das andere das Empfindbare. Dies muß entweder es selbst, oder die Formen seyn. Es selbst kann es nicht seyn; denn der Stein ist nicht in der Seele, sondern die Form.

So daß die Seele wie die Hand ist: denn auch die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge; der Geist aber Form der Formen und die Empfindung Form des Empfindbaren.

Da es aber, außer den empfundenen Größen, wie es scheint, kein Ding gibt, das abgetrennt für sich existirte; so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachtwerdende, das durch Abstraktion Gesagte, und alle Beschaffenheiten und Zustände des Empfundenen. Und deßhalb kann man, wenn man nichts empfindet, auch nichts lernen, noch verstehen. Wenn man aber anschaut, so muß man zugleich eine Vorstellung anschauen; denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie. Die Vorstellung ist etwas anderes als Bejahung und Verneinung; denn eine Zusammenfassung von Gedanken ist das Wahre oder Falsche. Die ersten — an und für sich seyenden — Gedanken aber, worin sind sie verschieden, daß sie nicht Vorstellungen sind? Oder sind die andern Gedanken etwa auch keine Vorstellungen, aber nicht ohne solche?

Neuntes Kapitel.

Ueber die Untrennbarkeit der Theile der Seele. Untersuchung, zu welchem Theile der Seele die Ortsbewegung der Thiere gehöre.

Da aber die Seele der Thiere durch zwei Vermögen bestimmt ist: durch das Unterscheidende, welches ein Werk der Denkraft und Empfindung ist, und dann durch die Ortsbewegung; so mögen die erwähnten Bestimmungen über Empfindung und Geist genügen. Was aber das Bewegende betrifft, so muß untersucht werden, was es wohl für ein Vermögen der Seele ist, ob ein Theil derselben, getrennt entweder der Größe oder dem Begriffe nach; oder die ganze Seele: und wenn ein Theil, ob ein besonderer außer den gewöhnlich aufgezählten, und hier erwähnten; oder einer von diesen.

Hier entsteht sogleich die Schwierigkeit, auf welche Art man Theile der Seele annehmen muß, und wie viele. Denn in einer gewissen Beziehung scheint sie unendlich viele zu haben, und nicht nur die, welche Einige*) in ihren Begriff aufnehmen: das Denkende, Gemüthliche und Begehrende; oder Andere das Vernünftige und Unvernünftige. Nach den Unterschieden nämlich, nach welchen sie dieses Alles absondern, folgen noch andere Theile, die noch einen viel größern Abstand haben, als diese; von denen auch jetzt gesprochen worden ist: das Ernährende, welches auch den Pflanzen zukommt, und allen Thieren, und das Empfindende, das man nicht so leicht weder als unvernünftig, noch vernünftig setzen möchte. Ueberdies das Vorstellende, welches, weil es von allen verschieden ist, mit welchem aber von diesen einerlei oder verschieden, einem großen Zweifel ausgesetzt ist, wenn man nämlich abgetrennte Theile der Seele setzt. Zudem das des Triebes, welches sowohl dem Begriffe als dem Vermögen nach von allen verschieden scheinen dürfte. Und doch ist es ungereimt, dieses alles auseinanderzureißen. Denn in dem Ueberlegenden entsteht der Wille, und in dem Unvernünftigen die Begierde, und der Zorn; wenn aber die Seele dreifach ist, so würde in jedem Theile Trieb seyn.

Und nun auch, worüber jetzt die Untersuchung eingeleitet ist, was ist wohl das, was das Thier im Raume bewegt? Etwa das erzeugende und ernährende Vermögen? denn dieses, weil es allen Thieren zukommt, könnte die ebenfalls allen Thieren zukommende Bewegung nach Wachsthum und Abnahme zu bewegen scheinen. Ueber das Ein- und Ausathmen, über Schlaf und Wachen ist nachher zu sprechen; denn auch dieses ist einem großem Zweifel unterworfen.

Allein, was die Ortsbewegung betrifft, so ist zu untersuchen,

---

*) Plato im Staat. B. IV. p. 436—441.

was das ist, was das Thier zur ortsverändernden Bewegung treibt. Daß es nicht das ernährende Vermögen ist, ist klar; denn diese Bewegung geschieht immer eines Zweckes wegen, und ist entweder mit Vorstellung oder Trieb verbunden: denn nichts, was nicht begehrt und verabscheut, bewegt sich, außer durch Gewalt. Ueberdies würden auch die Pflanzen Bewegungskraft haben, und ein für diese Bewegung geeignetes organisches Glied. Eben so ist es aber auch nicht das Empfindende: denn es gibt viele Thiere, die zwar Empfindung haben, aber an den Ort gebunden, und ganz bewegungslos sind. Wenn nun die Natur nichts weder zwecklos thut, noch etwas Nothwendiges unterläßt, ausgenommen in den verstümmelten und unvollkommenen Thieren; — solche Thiere aber sind vollendet und nicht verstümmelt: ein Beweis dessen ist, daß sie zeugungsfähig sind, und Blüthe und Abnahme haben — so möchten sie wohl auch organische Glieder zur Ortsbewegung besitzen.

Aber auch wahrlich nicht das Ueberlegende und der sogenannte Geist ist es, welcher bewegt. Denn der theoretische Geist denkt nichts praktisches; noch verfügt er etwas über das Zuverabscheuende und Zubegehrende. Die Bewegung aber ist Sache eines Begehrenden und Verabscheuenden. Aber auch nicht, wenn er etwas derartiges betrachtet, heißt er es fliehen, oder verfolgen; wie er oft zwar etwas Furcht erregendes oder Angenehmes denkt, aber nicht antreibt es zu fürchten: sondern das Herz wird bewegt, oder wenn es etwas Angenehmes ist, ein anderes Glied.

Zudem wenn der Geist auch etwas gebietet, und das Denkvermögen etwas begehren oder verabscheuen heißt; findet doch keine Bewegung statt, sondern man handelt nach der Begierde, wie der Unmäßige. Ueberhaupt sehen wir auch, daß der, welcher die Heilkunst besitzt, nicht heilt; weil nämlich etwas Anderes die Kraft hat, nach

der Wissenschaft zu handeln, nicht aber die Wissenschaft selbst. Aber auch nicht der Trieb ist das diese Bewegung Beherrschende; denn die Enthaltsamen, obgleich sie streben und begehren, thun nicht das, wozu sie den Trieb haben, sondern folgen der Vernunft.

Zehntes Kapitel.

Die ortsbewegende Kraft der Seele ist der Trieb, Verstand und die Einbildung.

Es zeigen sich nun, wenn man die Einbildungskraft als ein Denken setzen will, diese zwei — der Trieb oder der Geist, als bewegend: denn vieles, außer der Wissenschaft, richtet sich nach den Einbildungen, und den übrigen Thieren kommt kein Denken noch Ueberlegen zu, sondern Einbildung. Diese Beiden also — Geist und Trieb, haben ortsbewegende Kraft; jedoch nur der Geist, welcher zweckmäßig überlegt, und der praktische: denn er ist verschieden von dem theoretischen durch den Zweck. Auch aller Trieb hat einen Zweck: denn das worauf der Trieb sich bezieht, ist Princip des praktischen Geistes; das Letzte — der Zweck aber ist Princip der Handlung. So daß mit Recht diese zwei als das Bewegende erscheinen — Trieb und praktischer Verstand. Denn das Begehrte bewegt und dadurch bewegt der Verstand, weil das Begehrte Princip desselben ist.

Auch die Vorstellung, wenn sie bewegt, bewegt nicht ohne Trieb. Ein Einiges also ist das Bewegende — das Begehrte. Denn wenn zwei — Verstand und Trieb — bewegten, würden sie nach einer allgemeinen Form bewegen. Nun aber zeigt sich der Verstand als nicht bewegend ohne Trieb, denn das Wollen ist Trieb. Wenn man sich aber nach Ueberlegung bewegt, so bewegt man sich auch nach dem Wollen. Der Trieb aber bewegt nach der Ueberlegung; denn die Begierde ist ein Trieb.

Der Geist nun ist gänzlich richtig; Trieb aber und Vorstellung sowohl richtig, als nicht richtig. Deßhalb bewegt stets das Begehrte und dieses ist entweder das Gute, oder das Erscheinende Gute; nicht aber jegliches, sondern nur das, welches auf das Handeln sich bezieht. Aufs Handeln bezüglich aber ist das Gute, wenn es auch anders sich verhalten kann.

Daß nun das so beschaffene Vermögen der Seele, der sogenannte Trieb, es ist, welcher bewegt, ist offenbar. Denjenigen aber, welche die Theile der Seele trennen, wenn sie nach den Vermögen trennen und sondern, ergeben sich gar viele Theile: das Ernährende, Empfindende, Denkende, Wollende, auch Begehrende; denn diese unterscheiden sich mehr von einander, als das Begehrende, und Muthige.

Wenn aber die Triebe einander entgegenlaufen, welches geschieht, wenn die Vernunft und Begierde entgegengesetzt sind, und bei denjenigen Thieren, in die die Wahrnehmung der Zeit fällt (denn der Verstand heißt wegen der Zukunft entgegenstreben, die Begierde aber wegen des Gegenwärtigen; denn es erscheint das gegenwärtig Angenehme schlechthin angenehm, und das gegenwärtig Gute schlechthin gut, weil man das Zukünftige nicht sieht); so dürfte wohl der Form nach Eins seyn das Bewegende — das Triebkräftige, insofern es ein solches ist. Das Erste aber von Allem wäre das Begehrte, (denn dieses bewegt, ohne bewegt zu werden, dadurch, daß es gedacht oder vorgestellt wird); und der Zahl nach Mehreres wäre das Bewegende.

Da aber die Bewegung dreifach ist, das Eine das Bewegende, das Andere, womit es bewegt, das Dritte, das Bewegtwerdende; das Bewegende aber zweifach, das eine das Unbewegte, das andere das Bewegende und Bewegtwerdende: so ist davon das Unbewegte das auf das Handeln gerichtete Gute; das Bewegende aber und Bewegtwerdende das Triebkräftige (denn das Bewegtwerdende wird bewegt,

insofern es Trieb hat, und der Trieb ist eine Bewegung als Thätigkeit); das Bewegtwerdende aber ist das Thier, und das, womit als einem Werkzeug der Trieb bewegt, ist das körperliche. Deßhalb ist hierüber bei den gemeinschaftlichen Verrichtungen des Körpers und der Seele zu sprechen.

Jetzt ist gleichsam im Ueberblick das organisch Bewegende dasjenige zu nennen, dessen Anfang und Ende Dasselbe ist, wie die Thürangel: denn da ist das Gebogene und Hohle — das eine Ende, das andere Anfang. Deßhalb ruht das eine, das andere aber wird bewegt; dem Begriffe nach zwar verschieden, der Größe nach aber untrennbar: denn Alles wird durch Stoß und Ziehen bewegt. Deßhalb muß, wie in einem Kreise, etwas bleibend seyn und von da die Bewegung anheben.

Ueberhaupt also, wie gesagt, ist das Thier, inwiefern es Triebkraft hat, insofern sich selbst bewegend. Triebkraft aber hat es keine, ohne Vorstellung (Einbildung). Jede Vorstellung aber ist entweder vernünftig oder sinnlich. An dieser letztern nehmen nun auch die andern Thiere Theil.

Eilftes Kapitel.

Ueber die Einwirkung der Einbildung auf die Ortsbewegung. Ueber die allgemeinen Ursachen der Bewegung der Thiere und ihr Verhältniß untereinander.

Wir müssen aber auch untersuchen, was bei den unvollkommenen Thieren das Bewegende ist, ob nämlich denen, welche den einzigen Sinn des Gefühls besitzen, auch Vorstellung zukommen kann oder nicht, und Begierde. Denn es wohnt ihnen offenbar Schmerz und Freude inne; wenn aber dieses, dann auch nothwendig Begierde.

Vorstellung aber, wie könnte die ihnen inwohnen? So etwa: Wie sie unbestimmt bewegt werden, so ist auch Vorstellung in ihnen, aber auf unbestimmte Weise.

Die sinnliche Vorstellung nun ist, wie gesagt, auch in den andern Thieren; die auf den Willen gehende aber in denen, die Urtheilskraft haben: denn ob man dieses oder jenes thun soll, ist das Werk der Ueberlegung. Und diese muß Einem Maßstabe folgen, denn nach dem Vorzüglichern trachtet sie; so daß sie aus vielen Vorstellungen Eine machen kann. Dieses ist Ursache, daß die Thiere keine Meinung zu haben scheinen; weil sie nämlich die aus dem Schlusse entstandene Vorstellung nicht haben: diese hingegen hat die Meinung. Deßhalb hat der Trieb nicht das vernünftig Wollende.

Er siegt aber manchmal, und bewegt den Willen; manchmal aber der Wille den Trieb wie ein Ball; Trieb aber bewegt den Trieb, wenn Unmäßigkeit statt findet. Von Natur jedoch herrscht stets der höhere Wille und bewegt; so daß also drei Bewegungen sich ergeben.

Das Wissende aber wird nicht bewegt, sondern ist stetig. Da aber das eine Auffassen und Begreifen im Allgemeinen sich bewegt, das Andere im Einzelnen, (denn das eine sagt, daß ein Solcher ein Solches thun muß; das andere, daß dieses jetzt Seyende ein Solches ist, und ich ein Solcher); so bringt vorerst diese einzelne Meinung, nicht die im Allgemeinen sich Befindende die Bewegung hervor. Oder wohl auch Beide; aber die eine mehr ruhend, die andere nicht.

Zwölftes Kapitel.

Nochmalige Begründung der Stufenfolge der niedern Seelenvermögen.

Mit der ernährenden Seele nun muß Alles, was lebt und Seele hat, begabt sein von der Entstehung an bis zum Untergang: denn das Gewordene muß Wachsthum, Blüthe und Abnahme haben; dies

in dem Einen; überhaupt aber auch nicht der Zeit nach: denn alles Entstehende wird aus dem der Wirksamkeit nach Seyenden. Das Empfundene zeigt sich aber als Dasjenige, welches das Vermögen des Empfindenden wirklich in Thätigkeit versetzt; denn das Empfindende leidet nicht, noch wird es verwandelt. Deßhalb ist es eine andere Art der Bewegung: denn die Bewegung war eine Wirksamkeit des Unvollkommenen: die schlechthinige Wirksamkeit aber des Vollendeten ist eine andere.

Das Empfinden nun ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; wenn aber Angenehmes und Unangenehmes vorhanden ist, so wird die Seele gleichsam bejahend oder verneinend es verfolgen oder fliehen. Und es ist die Lust und der Schmerz das Thätigseyn mit dem empfindenden Mittel zum Guten oder Bösen als solchem. Dieses ist das wirkliche Verabscheuen und Begehren; und nicht verschieden ist das Begehrende und Verabscheuende, weder unter sich, noch von dem Empfindenden: sondern nur das Seyn ist ein Anderes.

In der denkenden Seele aber sind die Einbildungen gleichwie Empfindungen vorhanden. Wenn sie nun ein Gutes oder Böses bejaht, oder verneint; verabscheut oder begehrt sie. Deßhalb denkt die Seele niemals ohne Einbildungen: gerade wie die Luft den Augapfel so affizient; dieser aber ein Anderes; gleicherweise auch das Gehör. Das Letzte ist dann ein Einiges, und ein Einiges ist die Mitte; und nur das Seyn ist für sie ein Mehreres.*)

Womit sie aber die Verschiedenheit z. B. des Süßen und Warmen unterscheidet, ist zwar schon früher gesagt worden; muß aber auch

*) Das Letzte, worin als in dem allgemeinen Sinn alle einzelnen Sinne zusammenlaufen, ist ein Einiges, so wie auch die Mitte. Diese Mitte ist aber, obgleich in jedem Einzelnen ein Einiges, verschieden affizirt und deßhalb ein Mehreres.

hier wiederholt werden. Es gibt nämlich einen Gemeinsinn, aber so wie eine Verhältnißbestimmung. Denn diese Formen z. B. des Süßen und Warmen im Geiste verhalten sich in ihrer Vielheit und Einheit, wie das Weiße und Warme in der Natur der Dinge zu einander selbst. Was ist wohl für ein Unterschied, zu fragen, wie die Seele das Gleichartige unterscheide, oder das Entgegengesetzte, z. B. das Weiße und Schwarze? Es verhalte sich nämlich wie A das Weiße zu B dem Schwarzen, so C zu D — als die dem Geiste eingeprägten Formen, — wie jene — als Materie in der Natur ausgedrückt — zu einander; folglich auch umgekehrt. Wenn also die C D in Einem vorhanden sind, so wird sie eben so, wie auch die A B derselbe und Eine Geist haben; das Seyn aber ist nicht Dasselbe. Das gleiche Verhältniß findet statt, wenn das A das Süße wäre, das B aber das Weiße.

Die Formen nun denkt das Denkende in den Einbildungen, und wie in diesen sich ihm das Begehrende und das Zuverabscheuende bestimmt hat, so wird es auch ohne Hilfe des Sinnes, wenn es sich in den Einbildungen befindet, bewegt; wie, wer eine feurige Fackel bemerkt, mit dem Gemeinsinn erkennt, wenn er sie bewegt sieht, daß es eine feindliche ist.

Wenn sich aber das Denkende der in der Seele vorhandenen Vorstellungen und Gedanken bedient; so vergleicht und überlegt es, wie sehend, außer dem Gegenwärtigen auch das Zukünftige: und wenn es sagt, daß dort das Angenehme oder Unangenehme; so verabscheut oder begehrt es, und ist überhaupt im Handeln. Das aber, was nicht im Handeln besteht, nämlich das Wahre und Falsche, gehört in die gleiche Gattungsbestimmung, wie das Gute oder Schlechte; jedoch mit dem Unterschiede, daß jenes — das Wahre — es schlecht=

hin ist; dieses aber — das Gute und Schlechte — sich auf die Verhältnisse des Lebens bezieht.

Das Abstrakte überhaupt aber denkt sie, wie wenn sie das Stumpfe der Nase denkt: insofern es stumpf ist, nicht abgesondert; insofern es aber hohl ist, denkt sie es wohl, falls der Wirklichkeit nach gedacht wird, ohne das Fleisch, in welchem das Hohle ist. So denkt sie das Mathematische, das an und für sich nicht trennbar, als abgetrennt, wenn sie das Sinnliche denkt.

Ueberhaupt ist der Geist das, was der Wirksamkeit nach die Dinge denkt. Ob er aber, wenn er selbst nichts von der Größe abgetrenntes ist, etwas Abgetrenntes, d. h. an und für sich Seyendes denken könne, oder nicht, ist nachher zu untersuchen.

Achtes Kapitel.

Zusammenfassung des Bisherigen. Die Seele, als der Inbegriff alles Seyenden, ist das Empfindende und Denkende desselben.

Jetzt wollen wir, das über die Seele Gesagte überblickend, noch einmal aussprechen, daß die Seele gewissermaßen alles Seyende ist. Denn das Seyende ist entweder empfindbar, oder denkbar; die Wissenschaft aber ist das Gewußte, und die Empfindung das Empfundene. Wie nun dieses ist, muß untersucht werden.

Die Wissenschaft also und die Empfindung theilt sich in die Dinge und zwar die der Möglichkeit nach, in die der Möglichkeit nach, die aber der Wirklichkeit nach in die der Wirklichkeit nach. Das zu empfinden und zu wissen Fähige der Seele aber ist dem Vermögen nach dieses: das eine das Wißbare, das andere das Empfindbare. Dies muß entweder es selbst, oder die Formen seyn. Es selbst kann es nicht seyn; denn der Stein ist nicht in der Seele, sondern die Form.

So daß die Seele wie die Hand ist: denn auch die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge; der Geist aber Form der Formen und die Empfindung Form des Empfindbaren.

Da es aber, außer den empfundenen Größen, wie es scheint, kein Ding gibt, das abgetrennt für sich existirte; so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachtwerdende, das durch Abstraktion Gesagte, und alle Beschaffenheiten und Zustände des Empfundenen. Und deßhalb kann man, wenn man nichts empfindet, auch nichts lernen, noch verstehen. Wenn man aber anschaut, so muß man zugleich eine Vorstellung anschauen; denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie. Die Vorstellung ist etwas anderes als Bejahung und Verneinung; denn eine Zusammenfassung von Gedanken ist das Wahre oder Falsche. Die ersten — an und für sich seyenden — Gedanken aber, worin sind sie verschieden, daß sie nicht Vorstellungen sind? Oder sind die andern Gedanken etwa auch keine Vorstellungen, aber nicht ohne solche?

Neuntes Kapitel.

Ueber die Untrennbarkeit der Theile der Seele. Untersuchung, zu welchem Theile der Seele die Ortsbewegung der Thiere gehöre.

Da aber die Seele der Thiere durch zwei Vermögen bestimmt ist: durch das Unterscheidende, welches ein Werk der Denkraft und Empfindung ist, und dann durch die Ortsbewegung; so mögen die erwähnten Bestimmungen über Empfindung und Geist genügen. Was aber das Bewegende betrifft, so muß untersucht werden, was es wohl für ein Vermögen der Seele ist, ob ein Theil derselben, getrennt entweder der Größe oder dem Begriffe nach; oder die ganze Seele: und wenn ein Theil, ob ein besonderer außer den gewöhnlich aufgezählten, und hier erwähnten; oder einer von diesen.

Hier entsteht sogleich die Schwierigkeit, auf welche Art man Theile der Seele annehmen muß, und wie viele. Denn in einer gewissen Beziehung scheint sie unendlich viele zu haben, und nicht nur die, welche Einige*) in ihren Begriff aufnehmen: das Denkende, Gemüthliche und Begehrende; oder Andere das Vernünftige und Unvernünftige. Nach den Unterschieden nämlich, nach welchen sie dieses Alles absondern, folgen noch andere Theile, die noch einen viel größern Abstand haben, als diese; von denen auch jetzt gesprochen worden ist: das Ernährende, welches auch den Pflanzen zukommt, und allen Thieren, und das Empfindende, das man nicht so leicht weder als unvernünftig, noch vernünftig setzen möchte. Ueberdies das Vorstellende, welches, weil es von allen verschieden ist, mit welchem aber von diesen einerlei oder verschieden, einem großen Zweifel ausgesetzt ist, wenn man nämlich abgetrennte Theile der Seele setzt. Zudem das des Triebes, welches sowohl dem Begriffe als dem Vermögen nach von allen verschieden scheinen dürfte. Und doch ist es ungereimt, dieses alles auseinanderzureißen. Denn in dem Ueberlegenden entsteht der Wille, und in dem Unvernünftigen die Begierde, und der Zorn; wenn aber die Seele dreifach ist, so würde in jedem Theile Trieb seyn.

Und nun auch, worüber jetzt die Untersuchung eingeleitet ist, was ist wohl das, was das Thier im Raume bewegt? Etwa das erzeugende und ernährende Vermögen? denn dieses, weil es allen Thieren zukommt, könnte die ebenfalls allen Thieren zukommende Bewegung nach Wachsthum und Abnahme zu bewegen scheinen. Ueber das Ein- und Ausathmen, über Schlaf und Wachen ist nachher zu sprechen; denn auch dieses ist einem großem Zweifel unterworfen.

Allein, was die Ortsbewegung betrifft, so ist zu untersuchen,

*) Plato im Staat. B. IV. p. 436—441.

was das ist, was das Thier zur ortsverändernden Bewegung treibt. Daß es nicht das ernährende Vermögen ist, ist klar; denn diese Bewegung geschieht immer eines Zweckes wegen, und ist entweder mit Vorstellung oder Trieb verbunden: denn nichts, was nicht begehrt und verabscheut, bewegt sich, außer durch Gewalt. Ueberdies würden auch die Pflanzen Bewegungskraft haben, und ein für diese Bewegung geeignetes organisches Glied. Eben so ist es aber auch nicht das Empfindende: denn es gibt viele Thiere, die zwar Empfindung haben, aber an den Ort gebunden, und ganz bewegungslos sind. Wenn nun die Natur nichts weder zwecklos thut, noch etwas Nothwendiges unterläßt, ausgenommen in den verstümmelten und unvollkommenen Thieren; — solche Thiere aber sind vollendet und nicht verstümmelt: ein Beweis dessen ist, daß sie zeugungsfähig sind, und Blüthe und Abnahme haben — so möchten sie wohl auch organische Glieder zur Ortsbewegung besitzen.

Aber auch wahrlich nicht das Ueberlegende und der sogenannte Geist ist es, welcher bewegt. Denn der theoretische Geist denkt nichts praktisches; noch verfügt er etwas über das Zuverabscheuende und Zubegehrende. Die Bewegung aber ist Sache eines Begehrenden und Verabscheuenden. Aber auch nicht, wenn er etwas derartiges betrachtet, heißt er es fliehen, oder verfolgen; wie er oft zwar etwas Furcht erregendes oder Angenehmes denkt, aber nicht antreibt es zu fürchten: sondern das Herz wird bewegt, oder wenn es etwas Angenehmes ist, ein anderes Glied.

Zudem wenn der Geist auch etwas gebietet, und das Denkvermögen etwas begehren oder verabscheuen heißt; findet doch keine Bewegung statt, sondern man handelt nach der Begierde, wie der Unmäßige. Ueberhaupt sehen wir auch, daß der, welcher die Heilkunst besitzt, nicht heilt; weil nämlich etwas Anderes die Kraft hat, nach

der Wissenschaft zu handeln, nicht aber die Wissenschaft selbst. Aber auch nicht der Trieb ist das diese Bewegung Beherrschende; denn die Enthaltsamen, obgleich sie streben und begehren, thun nicht das, wozu sie den Trieb haben, sondern folgen der Vernunft.

Zehntes Kapitel.

Die ortsbewegende Kraft der Seele ist der Trieb, Verstand und die Einbildung.

Es zeigen sich nun, wenn man die Einbildungskraft als ein Denken setzen will, diese zwei — der Trieb oder der Geist, als bewegend: denn vieles, außer der Wissenschaft, richtet sich nach den Einbildungen, und den übrigen Thieren kommt kein Denken noch Ueberlegen zu, sondern Einbildung. Diese Beiden also — Geist und Trieb, haben ortsbewegende Kraft; jedoch nur der Geist, welcher zweckmäßig überlegt, und der praktische: denn er ist verschieden von dem theoretischen durch den Zweck. Auch aller Trieb hat einen Zweck: denn das worauf der Trieb sich bezieht, ist Princip des praktischen Geistes; das Letzte — der Zweck aber ist Princip der Handlung. So daß mit Recht diese zwei als das Bewegende erscheinen — Trieb und praktischer Verstand. Denn das Begehrte bewegt und dadurch bewegt der Verstand, weil das Begehrte Princip desselben ist.

Auch die Vorstellung, wenn sie bewegt, bewegt nicht ohne Trieb. Ein Einiges also ist das Bewegende — das Begehrte. Denn wenn zwei — Verstand und Trieb — bewegten, würden sie nach einer allgemeinen Form bewegen. Nun aber zeigt sich der Verstand als nicht bewegend ohne Trieb, denn das Wollen ist Trieb. Wenn man sich aber nach Ueberlegung bewegt, so bewegt man sich auch nach dem Wollen. Der Trieb aber bewegt nach der Ueberlegung; denn die Begierde ist ein Trieb.

Der Geist nun ist gänzlich richtig; Trieb aber und Vorstellung sowohl richtig, als nicht richtig. Deßhalb bewegt stets das Begehrte und dieses ist entweder das Gute, oder das Erscheinende Gute; nicht aber jegliches, sondern nur das, welches auf das Handeln sich bezieht. Aufs Handeln bezüglich aber ist das Gute, wenn es auch anders sich verhalten kann.

Daß nun das so beschaffene Vermögen der Seele, der sogenannte Trieb, es ist, welcher bewegt, ist offenbar. Denjenigen aber, welche die Theile der Seele trennen, wenn sie nach den Vermögen trennen und sondern, ergeben sich gar viele Theile: das Ernährende, Empfindende, Denkende, Wollende, auch Begehrende; denn diese unterscheiden sich mehr von einander, als das Begehrende, und Muthige.

Wenn aber die Triebe einander entgegenlaufen, welches geschieht, wenn die Vernunft und Begierde entgegengesetzt sind, und bei denjenigen Thieren, in die die Wahrnehmung der Zeit fällt (denn der Verstand heißt wegen der Zukunft entgegenstreben, die Begierde aber wegen des Gegenwärtigen; denn es erscheint das gegenwärtig Angenehme schlechthin angenehm, und das gegenwärtig Gute schlechthin gut, weil man das Zukünftige nicht sieht); so dürfte wohl der Form nach Eins seyn das Bewegende — das Triebkräftige, insofern es ein solches ist. Das Erste aber von Allem wäre das Begehrte, (denn dieses bewegt, ohne bewegt zu werden, dadurch, daß es gedacht oder vorgestellt wird); und der Zahl nach Mehreres wäre das Bewegende.

Da aber die Bewegung dreifach ist, das Eine das Bewegende, das Andere, womit es bewegt, das Dritte, das Bewegtwerdende; das Bewegende aber zweifach, das eine das Unbewegte, das andere das Bewegende und Bewegtwerdende: so ist davon das Unbewegte das auf das Handeln gerichtete Gute; das Bewegende aber und Bewegtwerdende das Triebkräftige (denn das Bewegtwerdende wird bewegt,

insofern es Trieb hat, und der Trieb ist eine Bewegung als Thätigkeit); das Bewegtwerdende aber ist das Thier, und das, womit als einem Werkzeug der Trieb bewegt, ist das körperliche. Deßhalb ist hierüber bei den gemeinschaftlichen Verrichtungen des Körpers und der Seele zu sprechen.

Jetzt ist gleichsam im Ueberblick das organisch Bewegende dasjenige zu nennen, dessen Anfang und Ende Dasselbe ist, wie die Thürangel: denn da ist das Gebogene und Hohle — das eine Ende, das andere Anfang. Deßhalb ruht das eine, das andere aber wird bewegt; dem Begriffe nach zwar verschieden, der Größe nach aber untrennbar: denn Alles wird durch Stoß und Ziehen bewegt. Deßhalb muß, wie in einem Kreise, etwas bleibend seyn und von da die Bewegung anheben.

Ueberhaupt also, wie gesagt, ist das Thier, inwiefern es Triebkraft hat, insofern sich selbst bewegend. Triebkraft aber hat es keine, ohne Vorstellung (Einbildung). Jede Vorstellung aber ist entweder vernünftig oder sinnlich. An dieser letztern nehmen nun auch die andern Thiere Theil.

Eilftes Kapitel.

Ueber die Einwirkung der Einbildung auf die Ortsbewegung. Ueber die allgemeinen Ursachen der Bewegung der Thiere und ihr Verhältniß untereinander.

Wir müssen aber auch untersuchen, was bei den unvollkommenen Thieren das Bewegende ist, ob nämlich denen, welche den einzigen Sinn des Gefühls besitzen, auch Vorstellung zukommen kann oder nicht, und Begierde. Denn es wohnt ihnen offenbar Schmerz und Freude inne; wenn aber dieses, dann auch nothwendig Begierde.

Vorstellung aber, wie könnte die ihnen inwohnen? So etwa: Wie sie unbestimmt bewegt werden, so ist auch Vorstellung in ihnen, aber auf unbestimmte Weise.

Die sinnliche Vorstellung nun ist, wie gesagt, auch in den andern Thieren; die auf den Willen gehende aber in denen, die Urtheilskraft haben: denn ob man dieses oder jenes thun soll, ist das Werk der Ueberlegung. Und diese muß Einem Maßstabe folgen, denn nach dem Vorzüglichern trachtet sie; so daß sie aus vielen Vorstellungen Eine machen kann. Dieses ist Ursache, daß die Thiere keine Meinung zu haben scheinen; weil sie nämlich die aus dem Schlusse entstandene Vorstellung nicht haben: diese hingegen hat die Meinung. Deßhalb hat der Trieb nicht das vernünftig Wollende.

Er siegt aber manchmal, und bewegt den Willen; manchmal aber der Wille den Trieb wie ein Ball; Trieb aber bewegt den Trieb, wenn Unmäßigkeit statt findet. Von Natur jedoch herrscht stets der höhere Wille und bewegt; so daß also drei Bewegungen sich ergeben.

Das Wissende aber wird nicht bewegt, sondern ist stetig. Da aber das eine Auffassen und Begreifen im Allgemeinen sich bewegt, das Andere im Einzelnen, (denn das eine sagt, daß ein Solcher ein Solches thun muß; das andere, daß dieses jetzt Seyende ein Solches ist, und ich ein Solcher); so bringt vorerst diese einzelne Meinung, nicht die im Allgemeinen sich Befindende die Bewegung hervor. Oder wohl auch Beide; aber die eine mehr ruhend, die andere nicht.

Zwölftes Kapitel.

Nochmalige Begründung der Stufenfolge der niederen Seelenvermögen.

Mit der ernährenden Seele nun muß Alles, was lebt und Seele hat, begabt sein von der Entstehung an bis zum Untergang: denn das Gewordene muß Wachsthum, Blüthe und Abnahme haben; dies

ist aber unmöglich ohne Nahrung. Es muß also das ernährende Vermögen in allem Wachsenden und Abnehmenden seyn.

Empfindung aber ist nicht nothwendig bei Allem, was lebt; denn weder dasjenige Lebende, welches einen einfachen Körper hat, [die Pflanzen] kann das Gefühl haben, — ohne dieses jedoch vermag kein Thier zu bestehen — noch dasjenige, was die Formen nicht ohne Materie aufnehmen kann.

Das Thier aber muß Empfindung haben, wenn die Natur nichts ohne Zweck thut. Denn eines Zweckes wegen ist alles Natürliche, oder Ergebniß von solchem, das eines Zweckes wegen da ist. Wenn nun der örtliche Bewegungskraft besitzende Körper keine Empfindung hätte; so würde er zu Grunde gehen, und nicht zu seinem Zwecke gelangen: was das Werk der Natur ist: denn wie würde er sich ernähren? Denjenigen Thieren nämlich, die ohne Ortsbewegung sind, kommt die Nahrung daher zu, wo sie entstanden sind. Nicht aber kann ein Körper, der nicht an den Ort gebunden, aber entstanden ist, zwar Seele haben, und unterscheidenden Verstand, aber keine Empfindung. Doch davon ausgenommen sind die nicht entstandenen [himmlischen] Körper. Denn wozu sollten diese Empfindung haben? Etwa weil es, wenn sie beseelte Wesen sind, für die Seele oder den Körper so besser wäre? Aber keines ist der Fall. Denn jene würde nicht vollkommener denken; dieser aber dadurch nicht vorzüglicher seyn. Diese unvergänglichen Körper also abgerechnet, hat kein nicht am Ort verbleibender Körper eine Seele ohne Empfindung.

Aber wenn er Empfindung hat, so muß der Körper einfach oder gemischt seyn. Er kann aber nicht einfach seyn; denn er würde kein Gefühl haben; dieses aber muß er haben.

Dies erhellt daraus: Wenn nämlich das Thier ein beseelter Körper ist, jeder Körper aber fühlbar, und fühlbar das durch das

Gefühl Empfundene; so muß auch der Körper des Thieres ein Gefühlfähiges seyn, wenn das Thier sich erhalten soll. Denn die andern Sinne nehmen durch ein Anderes wahr; wie Geruch, Gesicht, Gehör. Wenn aber etwas dadurch, daß es berührt, keine Empfindung hätte, so würde es nicht das eine fliehen, das andere fassen; folglich würde sich das Thier unmöglich erhalten können.

Daher ist auch der Geschmack gleichsam ein Gefühl: denn er geht auf die Nahrung; die Nahrung aber ist der fühlbare Körper. Schall aber, und Farbe und Geruch nähren nicht, und bewirken auch weder Wachsthum, noch Abnahme. Darum scheint auch der Geschmack ein Gefühl zu seyn, weil er die Empfindung des fühlbaren und Ernährungsfähigen ist. Diese Empfindungen sind nun dem Thiere nothwendig, und es erhellt, daß kein Thier seyn kann ohne Gefühl.

Die anderen Sinne aber sind des Wohlbefindens wegen, und müssen sonach nicht jeder beliebigen Thiergattung, sondern nur Einigen, wie Solchen, die sich bewegen können, zukommen; denn diese, wenn sie sich erhalten sollen, müssen nicht nur durch das Gefühl wahrnehmen, sondern auch aus der Ferne. Dies aber würde Statt finden, wenn sie durch das Medium empfänden, dadurch, daß dasselbe [das Medium] von dem Empfindbaren in leidenden Zustand versetzt und bewegt würde, sie selbst aber — die Thiere — von dem Empfindbaren.

Denn wie das Bewegende nach dem Ort bis zu einem Dinge hin eine Veränderung bewirkt, und das Stoßende ein anderes zum Stoßen antreibt; und die Bewegung durch ein Mittleres geschieht; auch das zuerst Bewegende stößt, ohne gestoßen zu werden; das Letzte aber nur gestoßen wird ohne zu stoßen; das Mittlere aber beides; und viele Mittlere sind: ebenso ist es bei einer Verwandlung, außer

daß ein Ding sich verwandelt dadurch, daß es an demselben Orte bleibt; wie z. B. wenn man etwas in Wachs taucht, dasselbe so weit bewegt wird, als man tauchte; ein Stein aber gar nicht; aber Wasser bis weit hin. Die Luft aber wird am weitesten bewegt, und wirkt und leidet, wenn sie bleibt und Eine ist. Daher ist es auch von der Brechung richtiger, statt daß der vom Gesicht ausgehende Strahl gebrochen werde, vielmehr zu sagen, die Luft werde affizirt von der Gestalt und Farbe, so weit sie Eine sey. Auf dem Elastischen aber ist sie Eine. Deshalb bewegt diese wiederum das Gesicht, wie wenn das im Wachs befindliche Bild hindurchginge bis zur Grenze.

Dreizehntes Kapitel.

Fortsetzung. Ueber den Einfluß der Sinnobjekte auf die Thiere.

Daß aber der Körper des Thieres nicht ein Einfaches seyn könne, ist klar; ich meine etwa ein Feuriges oder Luftiges. Denn ohne Gefühl kann man keinen andern Sinn haben, indem jeder beseelte Körper ein Gefühlfähiges ist, wie gesagt worden. Die übrigen Elemente, außer der Erde, können zwar Sinnorgane werden, jedoch bewirken alle Empfindung dadurch, daß man vermittelst eines andern empfindet, und durch die Medien. Das Gefühl aber entsteht durch Berührung der Gegenstände selbst; deßhalb hat es auch diesen Namen. Und doch empfinden auch die anderen Sinnorgane durch Berührung, aber vermittelst eines andern. Nur das Gefühl allein scheint unmittelbar zu empfinden. Deßhalb dürfte wohl keines der so beschaffenen Elemente ein thierischer Körper seyn. Er kann aber auch nicht aus Erde seyn. Denn von allem Fühlbaren ist das Gefühl wie eine Mitte, und das Sinnorgan ist nicht nur das Aufnehmende aller Unterschiede der Erde, sondern auch des Warmen und Kalten, und alles andern Fühlbaren. Und darum empfinden wir nicht mit

den Knochen und Haaren, und derartigen Theilen, weil sie von Erde sind. Auch die Pflanzen haben keine Empfindung, weil sie von Erde sind. Ohne Gefühl aber kann kein anderer Sinn bestehen. Das Sinnorgan desselben aber ist weder aus Erde, noch aus einem andern Elemente.

Es ist also klar, daß dieses einzigen Sinnes beraubt, die Thiere sterben müssen. Denn diesen kann weder haben, was nicht Thier ist, noch braucht es nothwendig als Thier einen andern zu haben, außer diesem. Und deßhalb zernichten auch die andern empfindbaren Gegenstände durch Uebermaß das Thier nicht; wie Farbe, Schall, Geruch, sondern nur die Sinnorgane, außer etwa durch äußere Zufälle: wie wenn z. B. mit dem Schall ein Stoß entsteht und ein Schlag, und wenn durch den Anblick, sichtbare Gegenstände und durch den Geruch etwas anderes bewegt wird, was durch Berührung zu Grunde richtet. Auch der Geschmack, in wiefern er zugleich fühlbar ist, richtet in sofern zu Grunde.

Das Uebermaß aber des Fühlbaren, z. B. des Warmen, Kalten, Harten zerstört das Thier. Denn jedes empfundene Uebermaß zerstört das Sinnorgan, so auch das Fühlbare das Gefühl. Auf diesem aber beruht das Leben; denn ohne Gefühl kann, wie gezeigt worden, unmöglich ein Thier bestehen. Deßwegen zerstört das Uebermaß des Fühlbaren nicht allein das Sinnorgan, sondern auch das Thier, weil es nothwendig wenigstens diesen Sinn haben muß. Die übrigen Sinne aber hat das Thier nicht des Seyns, sondern des Wohlbefindens wegen; wie das Gesicht, weil die Thiere in Luft und Wasser, überhaupt aber im Durchsichtigen sind, um zu sehen; Geschmack, wegen des Angenehmen und Unangenehmen, damit man es empfinde in der Nahrung, und sie begehre, und sich bewege; Gehör aber, um etwas für sich, Zunge endlich, um etwas einem Andern zu bezeichnen.

Nachträgliche Bemerkungen zu den drei Büchern von der Seele.

Die platonische Zahlenlehre: de anim. libr. I. c. 2. „Auf dieselbe Art bildet auch Plato —"

Um diese Stelle sich zum Verständnisse zu bringen, muß von dem vorangestellten Satze, als auf welchem alles Folgende beruht, ausgegangen werden: daß nämlich das Gleiche das Gleiche erkenne. Auf diesen Gedanken reducirt sich die ganze frühere Forschung von Empedokles bis auf Plato einschließlich.

Sobald nämlich das griechische Volk in der Entwickelung des Bewußtseyns so weit gekommen war, daß es sich von der Außenwelt unterschied, und also der Gegensatz der materiellen und immateriellen Welt eintrat; suchte es eine Einheit dieses Gegensatzes zu bilden, und zu begründen. Die griechischen Philosophen fanden den Grund dieser Einheit in den Elementen, aus welchen die Welt und die Seele bestehe; und diese sind, als der Welt und der Seele zu Grunde liegend, das Gleiche (τὸ ὅμοιον); durch sie als der Seele eingepflanzt, erkenne man also die Dinge, als gleichfalls aus den gleichen Urstoffen bestehend. Diese Elemente faßten die Einen roher, die Andern feiner auf; wie z. B. Empedokles, der ganz materiell den Geist aus den vier Elementen bildet, im Gegensatz zu Plato, der unter Element nicht mehr die rohe Materie, sondern die von der Materie abgezogenen, gedachten Begriffe und Ideen, die er sich nach dem Vorgang der Pythagoreer als Zahlen dachte, in sofern sie das Sinnliche bilden und gestalten, verstand.

Da nämlich das Gleiche das Gleiche erkennt, so muß die Welt aus den gleichen Elementen bestehen, wie die Seele. Die Welt,

oder vielmehr das Urbild der Welt, die Welt als Gedachtes (τὸ αὐτόζωον), wie sie hier genannt wird, besteht aus der idealen Länge, Breite und Tiefe, und dieses sind die Ideen, woraus auch auf eine andere Art (ἔτι καὶ ἄλλως) die Seele gebildet ist, welche die nach der pythagoreischen Zahlenlehre sich ergebenden vier Hauptvermögen: den Geist, die Wissenschaft, Meinung und Empfindung in sich schließt.

Der Geist nämlich besteht aus der sich selbst gleichen Einheit, entsprechend der Idee des Eins der Welt; die Wissenschaft, als das Wahre und Gewisse, geht, wie die gerade Linie, (τὸ πρῶτον μῆκος), der die Zweiheit entspricht, nur nach Einer Richtung. Sich nämlich entwickelnd, schreitet sie fort vom Grunde zum Begründeten, und ohne vom Ziele abzuschweifen bewegt sie sich stets in dem sich selbst Gleichen (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν). Der Meinung, die von dem einigen Wege des Wahren, und der geraden Linie der nach einer Richtung strebenden Wissenschaft abweicht, ist die Trias, der Fläche der Welt entsprechend, (τὸ πρῶτον πλάτος) zugetheilt; denn durch drei Punkte wird die Fläche bestimmt. Der Empfindung endlich, als alle Dimensionen des Raums, also den ganzen Körper umfassend, kommt die Tetras zu, welche der Tiefe (βαθος) der Welt entspricht.

Mit dieser Erklärung stimmen auch großentheils die Ausleger überein. Da es von Interesse seyn dürfte, ihre Ansichten kennen zu lernen, so mögen sie hier stehen.

Simplicius sagt: „Zahlen nannten sie (die Pythagoreer) die aus dem ungetheilten Eins ursprünglich ausgeschiedenen Ideen (εἴδη), und bezeichneten das über den Ideen (ὑπερείδεα) und der Scheidung, nämlich die Gesammtheit der Ideen durch die Dekas. Die ersten idealen Principien bezeichneten sie durch die Monas und Düas, als nicht Zahlen. Die erste Zahl aber durch die Trias und Tetras, als ersten Zahlen, und zwar durch jene das Ungerade, durch diese das Gerade, woraus durch Verbindung die Zahl zehn entsteht.

Nach den Zahlen legten sie den zweiten und mannigfaltigen lebendigen Wesen die geometrischen Größen vor den physischen zu Grunde, und führten sie auf die Idealzahlen, als ihre Ursachen, und auf die Principien derselben zurück; und zwar den Punkt, als untheilbar, auf die Monade, die Linie, als erste Ausdehnung, auf die Zweiheit (δυάς), und die Fläche, als noch weiter sich ausdehnend,

auf die Trias, auf die Tetras aber den festen Körper. Auch nannten sie, nach dem von Aristoteles angeführten zu schließen, die δυάς die erste Länge: denn sie ist nicht schlechthin Länge, sondern die erste, um den Grund damit zu bezeichnen. Eben so auch die erste Breite die Trias, und die Tetras die erste Tiefe.

Sie führten auch alle Kenntnisse der Seele auf die idealen Principien zurück, und zwar die denkende, als nach der untheilbaren Einheit verbunden, auf die Monade; die wissenschaftliche, als sich entwickelnd, und von einem Andern, als dem Grunde, zum Begründeten fortschreitend, so wie auch, weil sie nicht abschweift, vom Ziele, und stets in dem sich selbst Gleichen sich bewegt, auf die Zweiheit (δυάς); die Meinung aber auf die Trias, weil jene nicht immer auf das sich selbst Gleiche geht, sondern bald zum Wahren, bald zum Falschen sich neigt; auf die Tetras endlich die Empfindung, weil sie den Körper umfaßt. In der Düas nämlich ist eine Ausdehnung von der einen Monade zur andern, in der Trias zwei von jeder beliebigen zu den übrigen; und in der Tetras drei.

Sie führten nun auf die Principien (Idealzahlen) alles Erkenntnißmäßige, d. h. das Seyende, und ihre Erkenntnißvermögen zurück; sie unterschieden aber das Seyende nicht nach der Breite, sondern nach der Tiefe, in das Gedachte, Gewußte, Gemeinte und Empfundene, und eben die Kenntnisse in den Geist, Wissenschaft, in die Meinung und in die Empfindung.

Das Urthier, d. h. das Urbild der Welt, besteht aus dem Unterschied des Erkenntnißmäßigen (τῶν γνωστῶν) und bezeichnet die gedachte Weltordnung (τὸν διάκοσμον νοητόν) in welcher die Urideen (τὰ αὐτοείδη) vorhanden sind, d. h. das Uranfängliche, (τὰ πρώτιστα) und seine Principien, die Idee nämlich des Ureins (αὐτόενος), und die der ersten Länge, welches die Urdüas; ferner die der ersten Breite, und die der ersten Tiefe. Denn das Erste muß gemeinschaftlich mit allen verbunden werden, d. h. die Urtrias und die Urtetras.

Auf gleiche Weise das Uebrige, sagt er (Aristoteles) darunter verstehend den Unterschied des Erkenntnißmäßigen: das Gewußte, das Gemeinte, das Empfundene. Denn auch diese sind aus den Principien und den Ideen, aber nicht aus den Urprincipien, als aus

den Elementen, sondern aus jenen gleichsam herausgenommenen Ursachen der jedem Einzelnen parallel laufenden Elemente."

Philoponus sagt: Das vom Guten Ueberschriebene handelt von der Philosophie. Darin führt Aristoteles die ungeschriebenen Gespräche des Plato an. Es ist aber ein ächtes Werk des Aristoteles. Dort nun erwähnt er die Ansicht des Plato und der Pythagoreer, über das Seyende und seine Principien. Er sagt, sie behaupten, die Ideen seyen Zahlen, und zwar dekadische Zahlen. Denn jede Idee nannten sie eine Dekas, Zahlen aber nannten sie die Ideen, entweder weil, wie die Zahl das Vorhandene (die Dinge) mißt und bestimmt, so auch die Ideen die Materie zu messen und zu begrenzen bestimmt sind. Denn da sie an sich unbestimmt ist, so begrenzen (ordnen) die Ideen, in die Materie sich einbildend, dieselbe. Oder weil, wie alle Zahlen aus Einem Princip, der Monade, abgeleitet sind, so auch die Ideen aus Einem allen zukommenden Princip. Zahlen nun werden sie deßhalb genannt.

Dekadische Zahlen aber wegen der Vollkommenheit der Ideen. Denn die Zahl zehn ist vollkommen: denn sie umfaßt jede Zahl in sich. Die nämlich nach der Dekas biegen wieder zu den von der Monade (dem Eins) gebildeten um.

Folgendes ist eine Erklärung des Textes: τὰδ᾽ ἄλλα ὁμοιοτρόπως. „Anders aber, sagen sie, werde dieses Princip in dem Gedachten geschaut, anders in dem Natürlichen, und wieder anders in dem Empfundenen und Untheilbaren. Deßhalb wurde es auch Urthier (αὐτόζον) genannt, welches die Idee selbst des Thiers bedeutet und das Musterbild, — das Ideal, die Urdekas. Dieses bestehe aus der ersten Monade, und Düas, und Trias, und Tetras, d. h. aus dem Ureins, und dem Urzwei, dem Urdrei, und dem Urvier. Diesem Analog seyen auch diese Principien in den nach dem Urthier folgenden unsterblichen und sterblichen Geschöpfen vorhanden. Denn wie die dekadischen Zahlen Alles seyen, so sey auch Alles aus der Monas, Düas und Trias; allein das Urthier aus der ersten Monade, Düas, Trias und Tetras. Das Uebrige aber sey nach dem Urthier zu Folge der Analogie des Abstandes (Abfalles τῆς ἀποστάσεως) von dem Urthier, so auch von den Principien geordnet. Denn nicht den gleichen Abfall vom Urthier stellen dar die göttlichen und unsterblichen und

die sterblichen Geschöpfe; folglich sind die göttlichen aus der zweiten Monade und der zweiten Düas, und eben so aus der zweiten Trias und Tetras. Und so geschieht immer nach der Analogie des Abfalls vom Urthier auch der Abfall der Ideen.

Es seyen nun also, sagte er, diese vierfachen Principien sowohl in dem Gedachten, als in dem Natürlichen und Empfundenen; und deßhalb, da die Seele alles dieses erkennt, sey auch sie aus denselben Principien; aus der Monade, Düas, Trias und Tetras. Was für eine Monade, Düas, Trias und Tetras er in dem Gedachten verstand, dürfte in der Theologie zu erforschen seyn. Allein auch die in der Natur vorhandenen können wir nicht bestimmt angeben. Man könnte übrigens auch hier die Tetras nennen, weil man in der Welt diese Arten der Thiere sieht, nämlich die himmlischen, die in der Luft, auf der Erde und die im Wasser. In dem Empfundenen bezeichnet die Monade den Punkt, die Düas die Linie, die Trias die Fläche, die Tetras den festen Körper. Dies sind nämlich Principien des Körpers."

— ad I. 2. — „Einige bestimmten die Seele als die sich selbst bewegende Zahl" sagt Simplicius: „Dieser Begriff der Seele kommt dem Xenokrates zu, welcher sie als die Mitte zwischen den Ideen und dem Abbildlichen, Concreten, zugleich aber auch das ihr Eigenthümliche zeigen wollte. Die Zahl nämlich ist die Idee; das Bewegte kommt aber dem aus der Idee Gebildeten (dem Geschaffenen) zu. Diese Beiden nun, für sich genommen, als Extreme, dürfte sie weder eine Zahl, noch auch schlechthin nur bewegt seyn. Denn diesem (dem Bewegtseyn) ist sie unterworfen, insofern sie aus dem Untheilbaren (Einheitlichen) herausgerissen ist; über jenes aber (die Zahl) herrscht sie, insofern sie über das Theilbare hinausstrebt. Sie dürfte also wohl Beides seyn, als an beiden theilnehmend, — eine bewegte Zahl. In Bezug auf ihre Eigenthümlichkeit als Mitte aber wird sie durch sich selbst bewegt angenommen, weil die Seele als ein physischer Begriff nicht Mitte ist, wie abtrennend, sondern wie zusammenfassend."

Plutarch. de anim. procreat. l. 2. sagt in Bezug auf diesen Begriff: Die Zahl sey nicht Seele; denn das Bewegliche und Bewegte komme ihr, der Zahl, nicht zu. Wenn aber das sich selbst Gleiche und Ungleiche (das ἀμέριστον und μεριστὸν des Simplicius)

nämlich die Idee und das Concrete, mit einander vermischt sind, wovon das eine Princip der Bewegung und Veränderung, das andere aber des Bleibens und Bestehens ist; so entstehe die Seele, die sowohl ein Vermögen des Stehens und Stellens, als des Bewegtwerdens und des Bewegens ist.

— ad libr. I. c. 3 init. Diese Widerlegung der Ansicht der Seele als einer sich bewegenden beruht auf der Bestimmung, welche Aristoteles anderwärts, vorzüglich aber in seinen Büchern von der Physik über die Bewegung aufgestellt hat. Nach diesen Bestimmungen ist die Bewegung dem geistigen Gebiete entzogen, und gehört nur dem Bereiche der Körperlichkeit und Natürlichkeit an. Hieraus folgt, daß der Seele, als einem geistigen Wesen, keine solche Categorie, wie die Bewegung ist, beigelegt werden kann. Und alle hier erwähnten Punkte, von Räumlichkeit, natürlicher und gewaltsamer Bewegung, Stoß und Druck, Herausgehen aus dem Körper u. s. w. sind nichts anderes, als nothwendige Ergebnisse aus dem Begriffe der Seele, wenn sie als ein Bewegendes angenommen wird. Das Streben des Aristoteles geht daher bei dieser ganzen Widerlegung dahin aus, durch die aufgezeigten Widersprüche die Auffassung der Seele als eines körperlosen, immateriellen Wesens vorzubereiten.

Es ist übrigens der Gedanke fern zu halten, als ob eine bestimmte Meinung, etwa die platonische im Phädo oder Phädrus soll widerlegt werden. Es ist vielmehr eine durch die alten Philosophen in die allgemeine Denkweise übergegangene Bezeichnung der Seele gemeint, welche hier bestritten wird. Und erst, nachdem diese vorläufig abgethan ist, geht Aristoteles auf bestimmtere, aus eben diesem Begriffe folgende Ansichten über, und zwar zuerst auf die berühmte platonische von der gebogenen geraden Linie.

Da übrigens doch die Seele, wenn auch etwas Geistiges, mit einem Körper verbunden ist, und nicht ohne solchen gedacht werden kann, muß Aristoteles ihr zwar nicht an sich seyende, doch aber beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) Bewegung zuschreiben, worauf er im vierten Capitel zurückkommt. Und es zeugt eben auch hier wieder, wie überall, von dem großen Sinn des Aristoteles, die Begriffe allseitig und in ihrem bestimmten Unterschiede aufgefaßt zu haben, im Verhältniß zu den früheren Philosophen, und so gar noch zu Plato,

der, die Bewegung auf die Seele übertragend, Seele und Körper nicht genug von einander geschieden hatte.

— ad libr. I. c. 5 sagt Simplicius von den Versen des Empedokles: „Arist. führt den Empedokles an, welcher das Verhältniß der Zusammensetzung auf die Knochen übertrug. ἐπίηρος d. h. harmonisch wird die Erde genannt, als Würfel nach pythag. Lehre. Denn da der Würfel 12 Seitenlinien hat, 8 Winkel und 6 Flächen, welches alles eine harmonische Analogie bildet, nannten sie sie Harmonie. χόανα, Tigel wird von dem Dichter genannt das Gefäß, in welchem die Mischung der zu verbindenden Elemente geschieht. Diese nennt er auch εὐστερνα, d. h. weit, vieles fassend. — Es werden aber zur Bildung der Knochen gemischt vier Theile Feuer, (wegen der weißen Farbe und ihrer Trockenheit, sagt er, haben sie am meisten vom Feuer in sich), und zwei Theile Erde und je einen Theil von Luft und Wasser, νήστιδος αἴγλης). Diese beiden nennt er νῆστιν αἴγλην, und zwar νῆστιν wegen des feuchten, von νάειν fließen, rinnen, αἴγλην aber als durchsichtig."

ad libr. II. c. 2. Vrgl. über die vegetative Seele de generat. animal. libr. II. 1. fin. „Denn da von dem Seyenden Einiges ewig und göttlich ist, anderes aber sowohl seyn als nicht seyn kann, so ist das Schöne und Göttliche vermöge seiner Natur immer Ursache des Besseren in dem relativen (ἐντοῖς ἐνδεχομένοις); das Nichtewige aber ist ein solches, welches sowohl zu dem Bessern als dem Schlechtern gehören und daran Theil nehmen kann. Besser aber als der Körper ist die Seele, und durch die Seele besser ist das Beseelte, als das Unbeseelte; überhaupt besser das Seyn als das Nichtseyn, und das Leben als das Nichtleben. Darum findet die Erzeugung der Thiere Statt. Denn da die Natur einer solchen Gattung unmöglich ewig seyn kann, so ist das Werdende, auf welche Weise es kann, nach dieser ewig. Der Zahl nach nämlich ist es unmöglich (denn das Wesen des Seyenden ist in dem Einzelnen, sonst wäre es Ewiges). Der Art nach aber ist es möglich. Deßhalb ist das Geschlecht der Menschen und Thiere und Pflanzen ewig.

— ad libr. III. c. 4. Ein Fragment aus der Schrift des Anaxagoras über den Geist (νοῦς), das uns Simplicius aufbewahrt hat, lautet: „Alles Uebrige ist ein Theil des Alls (der sichtbaren Welt);

der Geist aber ist ein Unendliches und Selbstherrschendes, und ist mit Nichts (οὐδενὶ χρήματι) vermischt, sondern allein für sich selbst. Denn wenn er nicht für sich selbst wäre, sondern mit etwas anderm vermischt, so würde er an den andern Dingen Theil nehmen, wenn er mit einem vermischt wäre. Denn in Allem ist ein Theil von Allem, wie von mir früher gesagt worden. Das Gemischte nun hinderte ihn, als den allein für sich Seyenden, über Nichts gleichmäßig zu herrschen. Er ist aber das Feinste und Reinste aller Dinge, und hält die ganze Kenntniß über Alles fest und besitzt die größte Stärke. Was immer Seele hat, größere oder kleinere, über alle herrscht der Geist."

— ad libr. III. c. 4. — „das sich verhält wie die krumme Linie zu ihr selbst als geraden." — Obgleich Arist. die platonische Zahlenlehre, so wie seine Ideen überall bekämpft, so kann er sich doch auch anderwärts nicht enthalten, die verschiedenen Erkenntniß- und Auffassungsweisen der sinnlichen und geistigen Welt mit Zahlen und Größen wenigstens zu vergleichen. So stellt er hier den Geist als eine gerade Linie sich vor; denn dieser strebt nach der Wissenschaft, welche wahr und gewiß vom Grund zum Begründeten fortschreitend, wie die gerade Linie nur nach einer Richtung sich ausdehnt. Unter der gebogenen Linie aber denkt er sich alle Dimensionen des Raumes, folglich den ganzen Körper (τὸ στερεὸν) was auf die Empfindung geht. S. Anmerk. zu I. 2. plat. Zahlenlehre. Ebenso wird unten III. 2. der Punkt, dem ursprünglichen Eins der Ideenwelt entsprechend, mit dem Gemeinsinn verglichen.

— ad libr. III. c. 5. fin. Zur Erläuterung des in diesem Capitel erwähnten Geistes dient eine Stelle Metaph. XII. 7. „Das Denken, das für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich ist. Der Geist denkt aber sich selbst, durch Aufnahme des Gedachten; denn er wird gedacht, indem er berührt und denkt, so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist. Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Geist. Es wirkt, insofern es hat, so daß jenes (die Thätigkeit) mehr göttlich ist, als dasjenige, was der Geist göttliches zu haben meint (das νοητὸν). Die Theorie ist so das Seligste und Beste. Wenn nun Gott immer so

wohl daran ist, als wir zuweilen, so ist er bewundernswürdig, wenn noch mehr, noch bewundernswürdiger. So ist er aber daran.

Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden; denn die Wirksamkeit des Geistes ist Leben. Er ist aber die Wirksamkeit. Die auf sich gehende Wirksamkeit jenes aber ist sein vortrefflichstes und ewiges Leben. Wir sagen aber, daß Gott ein ewiges, bestes Leben sey. Daher kommt Gott Leben und unvergängliche und ewige Zeit zu: denn dieses ist Gott."

Dieser ewige Geist ist es nun, der an und für sich, d. h. abgetrennt (χωριστὸν) von den andern Potenzen und Anlagen der Seele, mit keinem derselben etwas gemein hat, und von Außen (θύραθεν) bei der Geburt in den Körper hineinkommt. (Vgl. de gener. animal. II. 3.) Er wird als aktiver Geist unterschieden von dem passiven, unter welchem die andern Seelenvermögen vom Vegetativen bis zum Geist, als δύναμις gedacht, zu einer Einheit aufgefaßt, verstanden werden. Die anderen Seelenvermögen können nicht von einander getrennt werden, das eine stützt sich auf das andere, das Höhere, als das Vollkommenere, auf das Niedere, als seinen Grund und nothwendiges Substrat. (S. oben B. II. c. 2. 3.)

Leidend nun werden diese Vermögen genannt, weil sie theils durch den thätigen Geist ihre Zweckbestimmung erreichen, theils von den ihnen zu Grunde liegenden Objekten affizirt und beschränkt sind; vergänglich (φθάρτον) aber deßhalb, weil die Sinnlichkeit und zwar der gebrechliche Körper ihr Grund und Princip ist. Der ewige Geist aber ist immer thätig und in Wirksamkeit, und als solcher der Grund von jenem (dem leidenden), folglich unabhängig und für sich.

— ad libr. III. c. 6 init. τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀδιαίρετα — das Einfache und Untheilbare ist theils das individuell Einzelne, wie z. B. die eigenthümlichen Gegenstände der Sinne. (S. Oben II. 6). vorzüglich aber die allgemeinen Begriffe, welche als solche nur im Geiste Existenz haben, aber in den verwirklichten Formen enthalten sind. Diese Formen sind ihrerseits ebenfalls einfach und untheilbar, insofern sie als Zweck im Denken begründet sind. Denn aus dem Zweck bestimmt sich die Form, als die belebende, gestaltende Thätigkeit. Die beherrschende Einheit aber sind die Begriffe. Sie sind das

Eins, welches untheilbar ist. Die Begriffe offenbaren sich in der Form, durch welche die Materie Seele und Wesenheit erhält. Die Materie ist also das Todte, die Form das Belebende, und der Begriff das die Form Beherrschende, d. h. Grund der erscheinenden Form.

Diese einfachen inneren Formen und Wesenheiten der Dinge sind es nun, auf welche der Geist, d. h. die denkende Thätigkeit der Vernunft gerichtet ist. (S. unten c. 8) und in Bezug auf welche kein Irrthum statt finden kann. Dieser nämlich tritt erst später ein, und ist eine Folge der reflektirenden, d. h. trennenden und zusammenfassenden Verstandesthätigkeit (διάνοια). Denn nicht in den Dingen ist das Wahre und Falsche, sondern dieses offenbart sich in der Verknüpfung von Wirkung und Ursache, von Arten und Gattungen, indem der Verstand trennt, was verbunden ist, und verbindet was getrennt ist. Metaph. VI. 3. „Da die Verbindung und Trennung im Denken (διάνοια), aber nicht in den Dingen ist, so ist das so beschaffene Seyn (denn der Verstand verbindet oder trennt entweder, das Was, die Qualität, oder Quantität, oder eine andere Categorie) als verschieden von dem eigentlichen und wahrhaften Seyn jetzt bei Seite zu lassen."

Diese ursprünglichen Wesenheiten nun, welche untheilbare Einheiten sind, erfaßt die Vernunft (νοῦς) als untheilbare Einheit durch unmittelbare Anschauung sogleich in untheilbarer Zeit, und mit dem Untheilbaren der Seele. Siehe Biese, die Philosophie des Arist. p. 361 flgg.

Beilage zum zweiten Buch, erstes Kapitel de anima.

Die Seele wird aber auch ein Wesen (οὐσία) genannt, und zwar als Form des physischen Körpers. Was ist nun das Wesen? Arist. bestimmt es als die Einheit der Materie und Form. Uebrigens wird auch anderwärts die Materie so wie die Form Wesen genannt. „Das Wesen wird vorzüglich nach zwei Arten bestimmt: es ist nämlich das zuletzt zu Grunde Liegende, was von keinem andern

ausgesagt wird (die Materie), und das, welches als ein bestimmtes Etwas auch abgetrennt, und so beschaffen ist die Form und Gestalt eines Jeden." Meta. 5. 8. Hier wird offenbar Form und Materie Wesen genannt: denn ὑποκείμενον wird oft von der Materie ausgesagt, so wie τὸ χωριστον von der Form, als welche allein durch das Denken von der Materie getrennt gedacht wird. Deßhalb heißt es Meta. 8. 1. „Es ist aber das Zugrundeliegende Wesen, und zwar anders die Materie (Materie nenne ich das, was nicht der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist, sondern nur der Möglichkeit nach); anders aber der Begriff und die Form, welches als ein bestimmtes Etwas dem Begriffe nach abgetrennt ist. Metaph. VII. 3. werden drei Arten von Wesen unterschieden. „Wesen scheint vorzüglich zu seyn das zuerst Zugrundeliegende. Ein solches scheint auf eine Art die Materie zu seyn, auf eine andere Art aber die Gestalt (μορφή), und die dritte Art das aus Beiden Bestehende. — Die Materie wird also ein Wesen; denn wenn diese nicht Wesen ist, so ist nicht zu bestimmen, was es für ein anderes Wesen gibt. Wenn nämlich von Allem abstrahirt wird, so bleibt ja offenbar nichts übrig, denn alles andere sind Zustände, Verrichtungen und Vermögen der Körper. Die Länge, Breite und Tiefe aber sind Eigenschaften (Qualitäten), aber nicht Wesen; denn das Qualitative ist kein Wesen, sondern vielmehr das, welchem als dem Ersten jenes alles zukommt, dieses ist das Wesen. Allein wenn Länge, Breite und Tiefe weggenommen sind, so sehen wir nichts zurückbleiben, außer wenn es etwas gibt, was durch dieses alles bestimmt wird, so daß, wenn man die Sache so betrachtet, nothwendig die Materie allein als Wesen erscheint. Denn es gibt etwas, von welchem jedes andere, das, so wie jede Categorie, ein verschiedenes Seyn hat, ausgesagt wird. Denn alles Andere wird von dem Wesen ausgesagt, es selbst aber von der Materie. So daß das Letzte an und für sich weder etwas, noch ein Qualitatives, noch etwas anderes ist." Hier wird es zu begründen gesucht, warum die Materie als Wesen angenommen werden muß. Sie ist Wesen, weil sie das Letzte ist, wohin das Denken bei der Unterscheidung der Categorien gelangen muß: die Abstraktion von allem Bestimmten. Ebenso werden drei Wesen unterschieden, Meta. XII. 3. „Es gibt drei Wesen; die Materie, welche dadurch, daß sie erscheint,

ein bestimmtes Etwas ist (denn was durch Berühren, Gefühl, und nicht durch natürliche Verbindung ist, ist Materie und Zugrundeliegendes), die Natur (φύσις, sonst Form εἶδος genannt), in welche ein gewisser Zustand fällt, ist ein bestimmtes Etwas; dann das dritte Wesen ist das aus Beiden, das Einzelne, wie Sokrates oder Kallias."

Diese dritte Art nennt Ar. vorzugsweise Wesen, oder erste Wesen, und versteht darunter eben die ganze sinnliche Erscheinung (τὸ σύνολον) das Einzelne überhaupt, im Gegensatz der zweiten Wesen, als den Arten und Gattungen, die sich aber auf die ersten als ihren Grund und Substrat stützen, und von ihnen abhängen. Daher bestimmt Ar. das Wesen als das Substrat, von dem alles Uebrige ausgesagt wird, es selbst aber nicht von dem Uebrigen. Categ. 1. Demnach gehören alle physischen, sowohl organischen als unorganischen Körper zu dem Wesen. Aber auch die Elemente, Thiere u. s. w., Geister u. s. w. Dann Meta. V. 8. heißt es: „Wesen werden genannt die einfachen Körper, wie Erde und Feuer, und Wasser, und was dergleichen ist; überhaupt Körper und die aus diesen bestehenden Thiere und Dämonen, und die Theile derselben. Alles dieses wird Wesen genannt, weil es nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, sondern das Andere von ihm. Auf eine andere Art wird aber Wesen genannt, was als Grund des Seyns vorhanden ist in Solchem, das nicht von Zugrundeliegendem ausgesagt wird, wie die Seele in dem Thiere ist."

Es ist also eine Stufenfolge von Wesen gesetzt, wovon das Folgende reicher und wesenhafter ist, als das vorhergehende, und Ar. steigt wieder vom Unmittelbaren, Unvollkommenen, Abstrakten zum Vollkommenen und Concreten auf. Die Materie ist weniger Wesen, als die Form, die Form weniger für sich betrachtet, als die Verbindung Beider. Ebenso die Körper, als Substrate, weniger, als die Seele, welche als höchstes Wesen Entelechie ist.

Es wird nun hieraus klar seyn, wie die Seele sowohl als der Körper Wesen genannt werden kann. Die Seele nämlich ist Wesen als F o r m in einem Körper, der auch Wesen, aber als Materie, oder Zugrundeliegendes betrachtet werden muß. Denn da der Körper Wesen als Zugrundeliegendes ist, so kann die Seele nicht Substrat, sondern muß i n einem Substrate seyn, und als solches ist sie wahre

Form, den Körper bestimmend und beherrschend, wie der Schiffer das Schiff, daher ist sie als Wesen Entelechie selbst.

Wie hier das Wesen in die Entelechie übergeht, so wird es unten II. c. 4. als Ursache bestimmt. „Die Seele ist Ursache als das Wesen der beseelten Körper, denn die Ursache des Seyns ist in Allem das Wesen; das Leben aber ist bei den Thieren das Seyn, und Ursache und Princip von diesem ist die Seele. Ja, in diesem Kapitel selbst wird es als der wahre, individualisirte Begriff (τὸ τί ἦν εἶναι) genannt, d. h. das Allgemeine, welches das Individuelle bestimmt, die das Besondere und Einzelne beherrschende Einheit, das Unveränderliche in allem Veränderlichen. S. Binse Philosophie des Arist. p. 427 Anmerk. 4.

Der lebendige Körper, als Substrat der Seele, und folglich als δύναμις, hat aber auch Organe, d. h. solche Theile und Werkzeuge, ohne welche das Leben der Thiere nicht bestehen kann. Sie sind eines Zweckes wegen, sie dienen der Seele, die sich ihrer zu ihren Verrichtungen bedienen muß. „Weil also der Körper ein Organ ist (denn jeder Theil ist eines Zweckes wegen, so wie auch das Ganze), so muß er auch, wenn er jenes seyn soll, so seyn, und aus solchen Theilen bestehen.“ de part. anim. libr. II. 1.

Eben so müssen aber auch die Pflanzen solche Organe haben, aber einfache: „denn die Natur der Pflanzen ist, als an den Ort gebunden, nicht mit verschiedenartigen Theilen gebildet; daher brauchen sie zu wenigen Verrichtungen auch wenige Organe.“ Sie sind einfach, d. h. gleichtheilig, im Gegensatz solcher, deren Theile ungleichartig, d. h. verschiedenartig sind. — ὁμοιομέρη — ἀνομοιομέρη — de part. anim. I. 1. II. 1. Jene gehören, als sich selbst gleich, mehr der Materie als Form an, z. B. Fleisch, Knochen; diese — τὰ ἀνομοιομέρη — bestehen aus jenen, und sind Theile des organischen Körpers, von mannigfaltiger Bildung und zweckmäßiger Einrichtung, wie die Hand, das Gesicht u. s. w.; welches alles aus Fleisch und Knochen besteht. Die Organe der Pflanzen sind noch mit der Natur des Gleichtheiligen (ὁμοιομέρων) behaftet; sie sind einfach, noch nicht zusammengesetzt. „Wegen dieser Ursachen ist das Einfache auch gleichtheilig, die zusammengesetzten und ungleichartigen Theile aber sind in den Thieren.“ de part. anim. II. 1.

Die Organe der Pflanzen und Thiere müssen aber auch einander entsprechen; deßhalb werden die Wurzeln dem Munde analog gedacht. Vgl. de part. anim. II. 3. „Fast alle Thiere, offenbar aber die mit Ortsbewegung begabten, haben die Höhlung des Bauches, gleichsam als Erde, in sich, woraus, wie jene — die Pflanzen — mit den Wurzeln, so die Thiere mit etwas ähnlichem die Nahrung zu sich nehmen.“ de part. anim. IV. 1.

„Ferner, wenn die aufnehmende Wärme geringer wird, und das Erdartige mannigfaltiger, so werden auch die Körper der Thiere kleiner und vielfüßig; zuletzt werden sie fußlos, und auf der Erde sich hinziehend. Noch einen Schritt weiter, und sie haben den Anfang unten, und der Theil um den Kopf herum wird zuletzt unbeweglich und unempfindlich, und wird eine Pflanze, mit dem Obern nach Unten, und dem Untern nach Oben gekehrt. Denn die Wurzeln haben bei den Pflanzen die Stelle des Mundes und Kopfes, und der Same das Gegentheil; denn er steht oben, und an den äußersten Theilen.“

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

Griechische Prosaiker
in
neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben
von

C. N. v. Osiander, Prälat zu Ulm,
und G. Schwab, Ober-Consistorial-Rath und
Ober-Studien-Rath zu Stuttgart.

Zweihundertfünfundzwanzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1847.

Aristoteles
Werke.

Schriften zur Naturphilosophie.

Zweites Bändchen.

Kleinere Abhandlungen über die Seele.

Erstes bis fünftes Kapitel.

Uebersetzt

von

F. A. Kreuz,
Lehrer der Philosophie am Lyceum in Constanz.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzlerschen Buchhandlung.
1847.

Kleinere Abhandlungen über die Seele.

Einleitung und Inhalt.

Diese Abhandlungen, welche unter dem Namen „parva naturalia" in den Ausgaben aufgeführt werden, bilden eine nothwendige Ergänzung der drei Bücher der Seele. Was dort theils nicht ausführlicher begründet und allseitig entwickelt werden konnte, wegen des allgemeinen Charakters, in dem diese Schrift gehalten ist, theils überhaupt gar keine Stelle gefunden hat, ist in diese Abhandlungen verwiesen.

So wurden in den Büchern über die Seele der Sinnwerkzeuge, so wie auch der Objekte der Sinne nur im Allgemeinen nach dem Verhältnisse betrachtet, in dem sie zu den Sinnen stehen. Deßhalb geht hier Aristoteles gleich Anfangs spezieller in diese Materien ein.

Von den übrigen hier behandelten Gegenständen aber wird dort, wie gesagt, keiner berührt, außer nur im Vorbeigehen, einiger derselben, als Aus- und Einathmen, Schlaf und Wachen, als später in Untersuchung kommend, Erwähnung gethan, S. de anima. libr. III. C. 9. wodurch offenbar auf diese Abhandlungen verwiesen ist.

Was ihre Aufeinanderfolge selbst betrifft, so ist keine nothwendige Entwickelung derselben auseinander bemerkbar, außer daß mit Zugrundelegung der Sinnlichkeit (der Empfindung), welche deßhalb auch zuerst in Untersuchung gezogen wird, von den höhern Vermögen zu den niedern herabgestiegen ist. Und hier ist die Verschiedenheit auffallend, in der diese Abhandlungen zu jener über die Seele stehen, wo vielmehr die entgegengesetzte

Methode befolgt wird, nämlich vom Niedern zum Höhern, nur daß Aristoteles auch dort wieder bei der Betrachtung des praktischen Geistes (libr. III. C. 9 folg.) zur Sinnlichkeit zurückkehrt, gleichsam um den Uebergang anzuzeigen in diese Abhandlungen selbst, welche sich nur mit denjenigen Vermögen der Seele beschäftigen, die auf der Sinnlichkeit, oder Empfindung beruhen, und die zuletzt mit dem Athmungsproceß schließen, womit die Darstellung aus dem Bereiche der Psychologie in das der Physiologie übergeht.

Da übrigens diese Vermögen und Zustände der Seele in zu inniger Verbindung mit dem Körper stehen; so konnte ihr Begriff und ihre Bedeutung nicht anders hervorgehoben und gezeigt werden, als durch eine Zurückführung derselben auf die körperlichen Hauptorgane, wie es namentlich beim Schlaf, Traum und bei Bestimmung des gemeinschaftlichen Sinnes geschehen ist. So kommen diese Organe gleichsam als materialisirte Begriffe zum Vorschein, denn diese Vermögen müssen sich verkörpern, und in bestimmten ihren Thätigkeiten entsprechenden Organen verwirklicht werden. Deßhalb wird auch hier schon in das Gebiet der Physiologie übergegangen.

Die Reihe nun dieser Betrachtungen eröffnet die Schrift über „Sinn und Sinnliches." Voran geht als erstes Capitel eine Einleitung über das Ganze, worin die zu behandelnden Materien in der Ordnung, wie sie die Ueberschrift zeigt, vorläufig angeführt werden. Nachdem hierauf im Vorbeigehen die Wichtigkeit solcher Untersuchungen für den Arzt hervorgehoben worden ist; wird die Untrennbarkeit dieser Vermögen und Verrichtungen der Seele vom Körper, mit Hinweisung auf das über die Seele von dieser Materie Gesprochene, begründet, so wie insbesondere noch einmal auf die Stufenfolge derselben hingewiesen, und die Bedeutung der Sinne für das Leben der Thiere, und für die höhern geistigen Bedürfnisse der Menschen hervorgehoben.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wird sofort übergegangen auf die einzelnen Sinne und Sinnobjekte. Zuerst handelt Aristoteles von den Sinnorganen, woraus sie bestehen (C. 2.).

Hierauf von den Objekten der Sinne, und zwar von den Farben, von dem Geschmack, und von dem Geruch (C. 3 — 5). Hierauf wird übergegangen zu dem Empfindbaren in Bezug auf Theilbarkeit, Größe und Kleinheit, ob nämlich alles Empfindbare wahrgenommen werden könne oder nicht; und wie, (C. 6.) und endlich das Wahrnehmen der Dinge in Bezug auf die Zeit betrachtet, ob verschiedene und verschiedenen Sinnen angehörige Sinnobjekte in einer und zwar untrennbaren Zeit wahrgenommen werden können, nebst der Zurückführung der verschiedenen Sinne auf einen Sinn, als in dem untheilbaren und einheitlichen Wesen der Seele begründet (C. 7.).

Das Nähere ist folgendes:

Die Sinnorgane sind gebildet aus den Elementen. Jedoch besteht z. B. das Gesicht nicht aus Feuer, denn der Zustand des Feuerausstrahlens, wenn das Auge gedrückt wird, kommt nur von seiner Glätte her, die in der Finsterniß glänzt. Es bewirkt aber kein Licht. Das Sehen ist daher kein Ausstrahlen oder Ausgehen des Lichtes, wie Plato im Timäus und Empedokles behaupten. Eben so wenig entsteht es durch Ausflüsse aus dem Gesehenen, oder durch ein Verbundenseyn des Augenlichtes mit dem äußern Lichte. Es besteht vielmehr nach Demokritos aus Wasser. Jedoch ist das Sehen nicht, wie ebenderselbe sagt, eine Abspiegelung, (ἔμφασις), sondern eine Zurückwerfung (ἀνάκλασις).

Da es also aus Wasser entstehen muß, aber nur insofern es durchsichtig ist, so ist das Innere des Auges nothwendig ebenfalls durchsichtig, da man weder innerhalb, noch außerhalb ohne Licht, welches die Thätigkeit des Durchsichtigen ist, sieht.

Nachdem dieses über das Gesicht festgesetzt ist, wird angegeben wie die Sinnorgane folgendermaßen gebildet sind:

Das Gesicht aus Wasser, das Gehör aus Luft, der Geruch aus Feuer, der Geschmack aber und das Gefühl aus Erde.

Das Geruchorgan ist in der Gegend des Gehirns, welches als ein kalter Theil auch die Möglichkeit der Wärme enthält. Ebenso ist das Organ des Gesichts aus eben diesem Theile, als dem kältesten, der Wirklichkeit nach gebildet.

Die Organe endlich für Gefühl und Geschmack sind in der Gegend des Herzens, als dem wärmsten aller Glieder (C. 2.).

Nachdem Aristoteles die Sinnorgane in Bezug auf die Elemente, aus denen sie bestehen, so wie auch die Orte, die ihnen vermöge ihres Begriffes im körperlichen Organismus angewiesen sind, festgestellt hat; sucht er den Begriff und das Wesen der Sinnobjekte an und für sich zu bestimmen, nicht in ihrem Verhältnisse zu den Sinnen, was oben im zweiten Buch von der Seele C. 7 — 12. weitläufig geschehen ist.

Es werden übrigens nicht alle Objekte behandelt, sondern nur Farbe, Geruch und Geschmack. Warum nur diesen dreien eine nähere Entwickelung zu Theil geworden, ist ungewiß, genug, diese Abhandlung ist in dieser Beziehung als mangelhaft zu bezeichnen. Vielleicht ist diese ganze Schrift als das Bruchstück einer ausführlichen verloren gegangenen Abhandlung zu betrachten.

Aristoteles handelt zuerst von den Farben, und zwar A. von den Begriffen derselben, B. von der Entstehung der verschiedenen Farben.

Zu A. Die Farbe ist eine allen Körpern inwohnende Eigenschaft (ἕξις), vermöge welcher das Durchsichtige durch das Undurchsichtige begrenzt ist. Sie wird daher als die Grenze des Durchsichtigen, und als in der Grenze vorhanden bezeichnet, nicht als blos äußerliche Bewegung des durchsichtigen Körpers, sondern als wesentliche Thätigkeit der Begrenzung des Durchsichtigen durch das Undurchsichtige. Uebrigens kommt die Farbe nicht nur den bestimmten Körpern zu, sondern auch den unbestimmten, den Elementen, wie Luft und Wasser, nur daß die Farbe in diesen unbestimmt ist, und sich verändert.

Zu B. Die verschiedenen Farben entstehen durch den dem Licht und der Finsterniß entsprechenden Gegensatz der in den Körpern vorhandenen Grundfarben des Weißen und Schwarzen. Sie können theils durch ein Nebeneinanderstellen des Weißen und Schwarzen, woraus eine andere Farbe hervorgeht, und durch ein mittelst desselben entstandenes harmonisches Zahlverhältniß gebildet werden, theils aber durch ein Scheinen in einander, daher sind sie ebensowenig, wie das Licht, als Ausflüsse zu betrachten.

Aber auch die Nebeneinanderstellung muß nicht äußerlich mechanisch aufgefaßt werden, als wäre das Weiße und Schwarze wegen der Kleinheit unsichtbar.

Die Verschiedenheit der Farbe ist vielmehr als ungleiche Bewegung der Gegenstände zu bestimmen, und daher als eine wahre, d. h. chemische Mischung, nicht aber als eine äußere, wo die Dinge nach dem Verhältniß der Größe und Kleinheit nebeneinandergestellt werden.

Die chemische Mischung der Dinge unter einander ist also die eigentliche Ursache der Verschiedenheit und Vielheit der Farben (C. 3.).

Da der Mensch das feinste Gefühl besitzt, so hat er auch den Geschmack, als auf dem Gefühl beruhend, schärfer ausgebildet, als den Geruch, obgleich beide derselbe Zustand sind.

Was zuerst den Geschmack betrifft, so kann das Wasser als Ursache desselben weder so bestimmt werden, daß es darin nicht wahrnehmbar ist wegen der Kleinheit, nach Empedokles, das beweisen die gepflückten an die Sonne gelegten Früchte; noch so, daß es als Materie gefaßt wird, wie eine Allbesamung, nach Demokritos. Es muß vielmehr als eine Verwandlungen erleidende Materie gefaßt werden.

Weil es aber das dünnste von allem Nassen ist, und nie durch Erhitzung verdichtet wird, wie es beim Geschmacke der Fall ist; so kann nicht die Wärme schlechthin als Ursache der Verwandlung, wodurch es die Eigenschaft des Geschmacks annimmt, gesetzt werden.

Mehr als die Wärme, dürfte die Erde Ursache des Geschmacks seyn; denn die bittern Wasser und die Pflanzen nehmen die Beschaffenheit der Erde an, in der sie sind.

Das Feuchte oder Nasse nimmt also nicht für sich allein die Eigenschaft des Geschmackes an, sondern dadurch, daß sein Gegensatz, das Trockene, das der Erde angehört, vermittelst der Wärme auf dasselbe einwirkt und ihm etwas mittheilt. Nur insofern also etwas in den Gegensatz tritt, ist es thätig und leidend.

So wird also das Trockene und Erdige in dem Feuchten,

als der Materie, durch die Wärme Ursache des Geschmacks der Dinge. Und dieser objective Geschmack, als das Thätige, treibt das Empfindungsfähige des Geschmacks, als das der Möglichkeit nach Vorhandene, in die Wirksamkeit.

Der Geschmack geht übrigens nur auf die Nahrung, denn nur das aus dem Feuchten und Trockenen Gemischte ist Nahrung, welche zu sich genommen, Wachsthum und Abnahme bewirkt, und durch das von der Wärme zubereitete Süße ernährt. Jedoch sind auch die übrigen Geschmacksarten, als Würze in die Nahrung gemischt.

Nach dem Hauptgegensatz des Süßen und Bittern wie in den Farben nach dem des Weißen und Schwarzen, ergeben sich die verschiedenen Mischungen der Geschmacksarten.

Ungereimt ist es übrigens nach vielen Seiten hin, alles Empfundene zu einem Fühlbaren zu machen; so wie auch die Geschmacksdinge durch mathematische Figuren zu erklären, wie Demokritos und andere Naturphilosophen (C. 4.).

Der Geruch entsteht durch eine Auflösung der Dinge in Luft und Wasser zugleich; denn in Luft und Wasser findet das Riechen Statt. Beide müssen daher als feucht gesetzt werden.

Daß aber der Geruch in allen Dingen von dem Geschmack abhängt, ergibt sich aus den verschiedenen Körpern, die mit Geschmack begabt sind, indem sich der Geruch nach dem jedesmaligen Geschmack derselben richtet.

Demzufolge kann der Geruch aus mehreren Gründen weder Dampf, noch, wie Herakleitos sagt, eine rauchartige Ausdünstung (ἀναθυμίασις), als der Luft und der Erde zukommend, seyn.

Luft und Wasser sind also die Materie, worin als dem Feuchten, der Geruch entsteht.

Es gibt zwei Arten des Riechbaren. Die eine ist beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός), die andere an sich (καθ' αὑτήν). Jene hängt ab von den Geschmacksobjekten, und bezieht sich auf die Nahrung, um das Angenehme und Unangenehme in derselben zu unterscheiden, und kommt allen andern Thieren zu. Die andere Art umfaßt das an sich Angenehme, wie das der Blumen, und ist nur dem Menschen eigenthümlich. Dieser Geruch ist ihm

zum Schutze der Gesundheit gegeben, da er immer zuträglich ist. Er wird durch die darin befindende Leichtigkeit der Wärme in das Gehirn geleitet; und deßhalb allein hat der Mensch diese Geruchsart, weil sein Gehirn im Verhältniß am größten ist.

Beide Geruchsarten kommen den Thieren durch das Athmen zu. Uebrigens haben auch die nicht athmenden Thiere den Nahrungsgeruch; sie empfinden ihn aber auf eine andere Weise.

Das Uebelriechende empfinden die andern Thiere nicht, wenn es nicht verderblich ist, wie Schwefel 2c.

Der Geruch bildet die Mitte zwischen Gefühl und Geschmack einerseits, und Gesicht und Gehör anderseits. Er nimmt also Theil an allen.

Das Riechbare, als Riechbares, trägt nichts zur Nahrung bei, wie einige Pythagoreer sagen, aus verschiedenen Gründen; wohl aber zur Gesundheit. Daher was der Geschmack für das Ernährte, das ist der Geruch für die Gesundheit (C. 5.).

Die Sinnobjekte können weder in's Unendliche getheilt werden, noch auch sind sie untheilbar, sondern sie sind theilbar, aber begrenzt, weil alle den Gegensatz in sich haben: denn das Entgegengesetzte ist Grenze.

Nimmt man übrigens eine unendliche Theilbarkeit der Größen an, so ist dies nicht eine wirkliche, sondern nur eine mögliche Theilung. Die Theile solcher Größen sind daher nicht als diese Theile, sondern nur mit dem Ganzen verbunden sichtbar, und folglich uns verborgen und unempfindbar, wie der tausendste Theil der Hirse uns verborgen ist. Als wirklich, der Wirklichkeit nach, aber abgesondert von dem Ganzen sind sie auch empfindbar (wahrnehmbar) als abgesondert, und der Zahl nach begrenzt.

Die Frage, ob die Sinnobjekte zuerst durch ein Medium gehen, und je nach dem Abstande derselben von uns früher oder später, oder aber zumal und plötzlich in die Sinne gelangen, wird dahin berichtigt, daß bei Schall und Geruch ein Früher oder Später Statt finde; denn der weiter Entfernte nimmt den Schall später wahr, als der Nähere. Nicht so aber beim Gesicht, wo ein plötzliches Affizirtwerden eintritt. Denn das Gesicht ist nicht

als ein Ausfluß oder Bewegung, sondern als eine wesentliche Eigenschaft (τῷ εἶναι τι φῶς ἐστι) des Durchsichtigen zu fassen.

Ueberhaupt werden diejenigen Sinne successiv in Wirksamkeit gesetzt, deren Objekte durch Bewegung in die Organe gelangen, wie Schall und Geruch, verschieden von denjenigen, deren Objekte, wie das Licht, durch Verwandlung (ἀλλοίωσις) d. h. plötzlich und unmittelbar das Organ affizieren.

Jedoch findet auch bei der Verwandlung ein allmähliges Verändern Statt, wenn das zu Verwandelnde in großer Menge vorhanden ist. Daher ist auch das Schmecken ein allmähliges Verändern (C. 6.).

Zwei Dinge können nur insofern zugleich wahrgenommen werden, als sie mit einander vermischt sind, und zwar nur, als sie nicht aus verschiedenen Sinnen zukommenden Objekten, z. B. dem Weißen und Scharfen, gemischt sind. Also nur die Mischung Solcher, welche zu einem Sinn gehören, z. B. das Hohe und Tiefe, kann zugleich wahrgenommen werden, weil sie durch die Mischung Eins geworden sind, und nur ein Eins Ein Sinn wahrnimmt. Kann man also die zum nemlichen Sinne gehörenden Dinge nicht zugleich wahrnehmen, wenn sie zwei sind, dann noch viel weniger Die, welche zweien Sinnen angehören, z. B. das Weiße und Süße.

Es gibt übrigens weder eine unempfindbare Zeit, noch überhaupt etwas Unempfindbares, sondern alles ist wahrnehmbar, nur ist uns das „Wie groß" verborgen.

Alle verschiedenen Sinnen zukommenden Dinge werden aber wahrgenommen durch die untheilbare einige Seelenkraft, die ein Einiges der Zahl nach, aber ein Verschiedenes dem Seyn nach seyn muß; d. h. sie ist nur Eine, aber hat in sich verschiedene Gegensätze eingeschlossen; sie kann in verschiedene den Dingen entsprechende Verhältnisse treten, und nach diesen verschieden affiziert seyn. Wie also in den Dingen verschiedene Gegensätze vorhanden sind, so in der Seele, und beide entsprechen einander. Hiermit ist also die Identität der Seele in ihrer Verschiedenheit und in ihren Gegensätzen, d. h. die Identität und Nichtidentität der Seele ausgesprochen.

Am Ende des Capitels wird noch die Frage von der Trennbarkeit der Objekte von den Sinnen besprochen. Jedes Empfindbare ist als Größe empfindbar; aber von den Sinnen trennbar, und zwar so, daß der Abstand des Nichtempfindens unendlich ist, der des Empfindens aber begrenzt (C. 7.).

---

2. Erinnerung und Wiedererinnerung.

Aristoteles unterscheidet die Erinnerung von der Wiedererinnerung. Jene wird abgehandelt in dem ersten, diese in dem zweiten Capitel.

Die Erinnerung geht auf das Vergangene; deßhalb ist sie unterschieden von der Empfindung, die auf die Gegenwart, und von dem Hoffen, welches auf die Zukunft geht. Eben so auch von dem Denken. Doch kann man die Gegenstände des Denkens und der Empfindung in die Erinnerung auffassen, weil man früher lernte oder empfand. Sie geht also auf das Empfundene und auf das Gedachte, aber nur in Bezug auf die Zeit. Deßhalb haben nur die Geschöpfe eine Erinnerung, welche die Zeit wahrnehmen.

Da die Erinnerung mit der Zeit verbunden ist; die Zeit aber mit dem Gemeinsinn wahrgenommen wird; auch die Erinnerung des Gedachten nicht ohne Einbildung ist, welche von der gemeinsamen Empfindung entsteht: so geht sie einestheils auf das Denkende, anderntheils auf das erste Empfindungsfähige, und bildet also die Mitte, wie die Einbildung (φαντασία), zwischen dem empfindenden und denkenden Vermögen der Seele.

Die Erinnerung ist aber ein solcher habitueller Zustand (ἕξις), welcher die empfundenen Einbildungen (φαντάσματα) in der Seele fixirt, und sie, wie ein Siegel, dem Geiste eindrückt; daher sie auch bleiben (μένει), wenn das Empfundene fort ist.

Die im Gedächtniß niedergelegten Abdrücke und Bilder stellen daher, wie ein Gemälde, die Sache selbst dar; theils aber werden sie nur wie ein Bild (εἰκών) derselben betrachtet. Insofern sie die Anschauung der Sache selbst sind, ist sie wie ein Ge-

danke, insofern aber als Bild derselben, wie eine Erinnerung (μνημόνευμα) (C. 1.).

Das Wiedererinnern ist weder ein Wiederaufnehmen, noch ein Setzen der Erinnerung, sondern vielmehr ein selbstbewußtes Hervorrufen der in der Seele vorhandenen Momente, und daher vom Lernen verschieden.

Die Wiedererinnerungen sind theils nothwendige, theils durch Gewohnheit entstandene Bewegungen, und entstehen sowohl durch Suchen, als auch ohne absichtliches Suchen durch einen Proceß des Geistes, den man in den neuern Zeiten Ideenassociation genannt hat.

Diese Bewegungen nämlich sind der Möglichkeit nach der Seele inwohnend, und sie werden hervorgerufen durch einen, als Anfang bestimmten Anlaß, von dem man durch eine Reihenfolge zu verschiedenen Momenten gelangt, bis zu den Beabsichtigten, oder auch Unbeabsichtigten. So gelangt man von Milch zum Weißen, vom Weißen zur Luft, von dieser zum Feuchten, und von da zum Herbst, wenn man diesen finden wollte.

Hiezu ist aber auch die Zeit nothwendig, welche mit der Bewegung der Sache verbunden, erst die Erinnerung bewirkt.

Die Wiedererinnerung ist also eine Thätigkeit des Geistes, welche dem Denken nahe kommt, und daher mit dem Schluß verglichen werden kann, denn es ist ein Suchen, und kommt deßhalb nur dem Menschen zu, verschieden von der Erinnerung, welche ein habitueller Zustand, eine bleibende Kraft ist, durch die Empfindung bewirkt, und daher auch bei den Thieren zum Vorschein kommt.

Uebrigens ist die Wiedererinnerung doch etwas körperliches (σωματικόν τι) d. h. ein mit einem Körper verbundenes geistiges Vermögen. Deßhalb kann es auch nicht unterdrückt werden, sondern wird durch körperliche Affekte genährt, so wie es auch bei Kindern gar nicht zum Vorschein kommt, und bei den alten Leuten verschwunden ist.

---

3. Ueber Schlaf und Wachen.

Nach mehrern über den Zustand des Schlafens und Wachens aufgeworfenen Fragen wird sofort die Lösung derselben versucht.

Schlafen und Wachen kommen demselben Theile der Seele zu. Denn jenes besteht in der Entziehung (στερήσει Negation) von diesem, und die Gegensätze sind in dem gleichen Subjekte vorhanden. Dieser Eine Theil ist das Empfindungsfähige (αἰσθητικόν).

Die Empfindung ist es, die das Wachen und Schlafen bestimmt. Daher kommen diese Zustände nicht den Pflanzen, als welche keine Empfindung haben, zu, sondern nur den Thieren, und zwar allen Thieren beide Zustände, indem keines immer schlafen, oder immer wachen kann. Denn ihre Thätigkeit, als endlicher Geschöpfe, ist begrenzt. Daher ist der Schlaf, als das Unvermögen (ἀδυναμία), d. h. die Negation des Wachens, nothwendig. Eben so aber auch das Wachen, als die Wirklichkeit, die Thätigkeit der Empfindung; und darum ist der Schlaf auch aufweckbar.

Der Schlaf ist also eine Unbeweglichkeit, gleichsam eine Fesselung (δεσμός) der Empfindung; die Lösung und Freilassung (λύσις καὶ ἄνεσις) derselben aber ist Wachen (C. 1.).

Da Schlafen und Wachen Zustände des empfindenden Vermögens der Seele sind, die Empfindung aber, oder der Sinn vielfach ist; so entsteht die Frage, welchem Sinne der Schlaf zukomme.

Weil alle Thiere mit Schlaf begabt sind, aber nicht alle mit allen Sinnen; so muß dieser Zustand demjenigen Sinne zukommen, welcher allen Thieren gemeinschaftlich ist, d. h. dem Gefühl, welches deßhalb auch das erste Empfindende (τὸ πρῶτον αἰσθητικόν) genannt wird. Wenn daher dieses etwas gelitten hat, oder unvermögend geworden ist, thätig zu seyn; so müssen auch die andern es werden, als welche auf demselben beruhen, nicht aber umgekehrt.

Der Schlaf ist übrigens als Zweckbestimmung zu fassen, und zwar als Mittel zur Erhaltung des Lebens der Thiere; das Wa-

chen aber als thätige Empfindung ist Zweck. Daher ist der Schlaf nothwendig.

Der erste Sitz dieses Zustandes, den wir Schlaf nennen, so wie auch die Bewegung, ist bei allen Thieren in der Mitte zwischen Kopf und Unterleib, und ist bei den mit Blut versehenen Thieren das Herz, bei den andern das diesem Analoge. Eben dort ist aber auch das erste Empfindende (C. 2.).

Das Herz ist also der Sitz des empfindenden Theils und des Schlafens.

Die Nahrung verwandelt sich durch Ausdünstung in Blut, welches sich in die Adern vertheilt, deren Anfang das Herz ist. Diese Ausdünstung steigt nach Oben in das Gehirn, beschwert den Kopf und ruft so den Schlaf hervor.

Er entsteht jedoch noch aus andern Umständen, welche, wie die Ausdünstung der Nahrung, das Empfindende abspannen, und unthätig machen.

Hieran schließt sich die Erklärung, warum die Kinder, Zwerge und Großköpfigen, so wie die mit engen Adern vielen, die mit weiten Adern aber und die Melancholischen, kurzen und wenig Schlaf haben.

Der Schlaf ist also eine Folge der zu sich genommenen Nahrung, wenn der Kopf durch Ausdampfung derselben beschwert ist, und das durch den Gegenstoß herunterfallende Feuchte das Warme des Herzens abkühlt. Ist aber dieser Proceß, d. h. die Verdauung vollendet, so wird die von der umgebenden Kälte zusammengedrückte Wärme wieder hergestellt, und nach Abscheidung des reinen und unreinen Blutes die Cirkulation desselben ungestört fortgesetzt. Und dann entsteht das Wachen (C. 3.).

---

4. Ueber Träume und Traumdeutung.

Der Zustand des Träumens kommt weder dem empfindenden noch denkenden Vermögen der Seele zu. Das Empfinden (Wahrnehmen) findet nur beim Vorhandenseyn des Gegenstandes statt. Im Traume aber sind keine Gegenstände vorhanden.

Eben so wenig gehört er aber der Meinung an. Denn

diese kann nichts von einem Gegenstande aussagen, ohne mit Empfindung verbunden zu seyn; was bei den Träumen nicht geschieht.

Ferner ist der Traum kein Denken. Denn was wir außer dem Traume etwa noch im Schlafe denken, kommt nicht von dem Träumen her.

Der Traum kommt mehr mit den Täuschungen überein, die wachend im krankhaften Zustande entstehen. Wenn wir aber auch im gesunden Zustande und wissentlich in Bezug auf die Meinung und Einbildung getäuscht werden; so geschieht dies doch nicht ohne Empfindung. Im Traume aber ist keine Empfindung (Wahrnehmung).

Das Träumen kommt also nicht dem Denkenden noch Meinenden zu, noch auch dem Empfindenden schlechthin, sondern dem Empfindenden, mit dem Einbildenden verbunden, oder insofern es das Einbildende (φανταστικὸν) ist. Der Traum nämlich ist eine Einbildung (φάντασμα), die von der Empfindung entsteht (C. 1.).

Um den Zustand des Träumens zu erklären, muß man auf die Empfindung zurückgehen. S. de an. libr. II. 5. III. 2.

Die Empfindung ist eine Bewegung, und zwar eine Verwandlung (ἀλλοίωσις), welche hervorgebracht wird durch das innerhalb und außerhalb des Körpers vorhandene Empfindbare. Dadurch werden die Formen desselben in die Empfindung aufgenommen, und in sofern ist der Sinn (die Empfindung) leidend. Er ist aber nicht nur leidend, sondern auch thätig; und deßhalb wirkt er wieder auf die Außenwelt zurück, welches in der Erfahrung, die man an Spiegeln machen kann, als einem auffallenden Beispiel, nachgewiesen wird. Der Sinn ist also leidend und thätig zugleich.

Ist nun der Sinn von der Außenwelt affizirt, so prägen sich ihm die Formen derselben ein, und bleiben darin haften. Dadurch entsteht ein ungebundenes willkührliches Spiel von Bewegungen der erhaltenen Formen (C. 2.), sowohl im wachenden, als schlafenden Zustande; noch mehr aber im schlafenden, weil

der Verstand, das die niedern Seelenvermögen Beherrschende, im Schlafe gleichsam gebunden und ohnmächtig ist.

Es gibt zwei Arten solcher Bewegungen, die eine bewirkt verworrene und schwache Träume, die andere deutliche und starke. Jene entsteht durch die Nahrung, und sonstige Affektionen, welche heftig auf den Körper einwirken; diese nach der Verdauung, wenn das Blut sich abgesondert, und in die Adern geschieden hat.

Diese letztere Bewegung geschieht durch jedes besondere Sinnorgan auf das Herz hin. Deßhalb glaubt man als wachend zu sehen, zu hören und überhaupt zu empfinden. Es findet aber keine eigentliche Empfindung statt, sondern die in den Sinnorganen aufbewahrten Eindrücke bringen Bewegungen hervor, wodurch das nicht äußerlich Vorhandene als ein Empfundenes erscheint. Man nimmt also etwas wahr, das ist wie ein Empfundenes, aber nicht das Empfundene selbst: etwas, wie Koriskos, aber nicht Koriskos selbst.

Getäuscht wird man aber, weil der Verstand gebunden ist, und sich nicht frei bewegen kann. Daher wird das Thier in den Träumen allein von den in ihm vorhandenen sinnlichen Bewegungen bestimmt und geleitet.

Wenn sich übrigens auch im Traume immer eine Einbildung (Erscheinung φάντασμα) zeigt, so ist man doch nicht immer von der Erscheinung gebunden, und gefesselt; d. h. es erscheint zwar immer etwas, aber man ist sich oft bewußt, daß es eine Erscheinung ein Traum ist; und dann ist der Verstand im Traume frei.

Umgekehrt ist aber auch nicht alles, was im Traume erscheint, Einbildung, sondern oft eine in der Wirklichkeit vorhandene Erscheinung, nach mehrern gemachten Erfahrungen.

Daß Manche keine Träume haben, kommt von der beständigen starken Bewegung von dem Gehirn, auf das Herz, so daß nur verworrene, keine klaren Träume entstehen (C. 3.).

Was endlich die Traumdeutung, oder die Wahrsagung aus den Träumen betrifft, so kann Gott nicht als Ursache derselben bestimmt werden. Vielmehr sind die Träume theils Ursache, theils Zeichen des Geschehenden, z. B. von Krankheiten (daher

die Aerzte auf die Träume Rücksicht nehmen), — und von sonstigen andern Handlungen der Menschen, indem wir oft, was wir im Schlafe träumen, wachend zu thun angetrieben werden, oder auch, was wir wachend gethan haben, im Traume uns erscheint. Vorzüglich aber müssen sie als Zufälle bestimmt werden, und als solche verhalten sie sich, wie wenn etwas z. B. sogleich mit der Erinnerung daran geschieht. Deßhalb treffen sie meistentheils nicht ein (C. 1.).

Weil nun die Träume nicht göttlich sind, sondern nur dämonisch, so haben oft ganz gewöhnliche Menschen Voraussehungskraft, wegen ihren mannigfaltigen in den Sinnorganen vorhandenen Bewegungen, deren eine die andere schnell verdrängt, wodurch manchmal etwas eintrifft, manchmal aber nicht.

Die Ursache, warum wir durch Ort und Zeit weit entlegene Dinge im Traume voraussehen, kommt von einer uns unbemerkbaren, gleichsam mechanischen Bewegung, die sich bei Nacht, wo die Luft ruhig ist, wie der Schall, oder eine im Wasser entstehende Bewegung, zu den schlafenden Seelen fortpflanzt.

Solche Erscheinungen kommen aber nicht den Verständigsten vor, sondern, wegen der Gebundenheit des Verstandes im Schlafe den nächsten Besten, und solchen, die keine eigenen Bewegungen haben, sondern nur durch fremde affizirt werden.

Wahre Träume erscheinen vorzüglich solchen, die von Freunden und Bekannten träumen. Eben so sind es die Melancholischen, welche im Traume Wahres sehen. Vorzüglich aber sind geschickt im Traumdeuten die, welche die Aehnlichkeiten der Dinge unterscheiden können (C. 2.).

---

5. Langes und kurzes Leben.

Nach einigen zweifelnden Fragen wird der Unterschied des langen und kurzen Lebens nach den Gattungen und Arten der Thiere bestimmt, und der Grund des langen und kurzen Lebens der Menschen z. B., auf die Klimate zurückgeführt (C. 1.).

Es gibt zweierlei Zerstörungen in den natürlichen Gebilden,

eine körperliche und geistige. Jene zieht diese nach sich, nicht aber diese immer auch jene (C. 2.).

In dem natürlich Gebildeten ist nichts unvergänglich, denn alles besteht aus Materie, die Materie aber hat den Gegensatz, und die Gegensätze heben einander auf. Es ist also alles im Entstehen und Vergehen begriffen. Alles aber ist nach Verhältniß seiner Natur zum Gegensatze länger oder kürzer lebend; aber nicht ewig (C. 3.).

Die äußere Größe der Thiere ist kein Maßstab für ihr längeres Leben, noch die Elemente, in denen sie sind. Wenn auch die Pflanzen im Allgemeinen nicht länger leben als die Thiere, so gibt es doch unter ihnen die längstlebenden. Die größern Thiere sind aber doch im Allgemeinen auch länger lebend, als die kleinern (C. 4.).

Grund des lebendigen Körpers ist das Warme und Feuchte, das Kalte und Trockene. Von diesen bewirkt das Feuchte verbunden mit dem Warmen, langes, das Trockene und Kalte aber kurzes Leben. Dem Feuchten entspricht das Fett, welches, weil es schwer trocknet, langes Leben bewirkt. Deßhalb ist bei einigen Thieren das Warme das Fette selbst. Daher sondern auch langlebende Thiere keinen starken Abgang (περίττωμα, Excrement) aus, denn der Abgang trocknet, und das Trocknen hebt das Leben auf. Was an den brünstigen und samenreichen Thieren zu bemerken ist.

Da also die warme Feuchtigkeit Grund des Lebens ist, so sind die Thiere in den heißen Ländern länger lebend, als die in den kalten. Deßhalb werden auch die Wasserthiere nicht so alt als die Landthiere (C. 5.).

Nachdem nun noch die Ursache und der Grund des langen Lebens der Pflanzen angegeben worden ist, (C. 6.) wird der Uebergang gemacht zu Jugend und Alter, Leben und Tod.

---

6. Jugend und Alter, Leben und Tod.

Das Thierseyn und Leben ist zwar in einem und demselben Subjekte vorhanden; nicht aber ist alles was lebt, Thier, wie die

Pflanzen, die zwar leben, aber nicht Thiere sind. Denn sie haben keine Empfindung, wodurch das Thierseyn und Nichtthierseyn bestimmt ist. Die Thiere und Pflanzen haben aber doch, wie die besondern Sinne ein gemeinschaftliches Sinnorgan, so auch eine gemeinschaftliche Mitte, wodurch sie sich erhalten.

Alle Körper der Thiere und Pflanzen nämlich sind in Vorn und Hinten, Oben und Unten unterschieden. Die Mitte nun dieser Extreme ist das ernährende Princip.

Verschieden aber ist das Oben und Unten bei den Menschen, Thieren und Pflanzen. Bei jenen ist das Oben, der Mund, am obern Theile des Ganzen, bei den Thieren in der Mitte desselben, und bei den Pflanzen Unten (C. 1.).

Von den drei Haupttheilen, in welche die Thiere geschieden sind, Kopf, Brust und Unterleib, — woran sich bei den Thieren, die zum Laufen geschickt sind, die hiezu geeigneten Glieder anschließen, — ist der mittlere der Sitz der ernährenden Seele. Und diese ist, der Erfahrung zufolge, die man an Insekten machen kann, eine Einige der Wirklichkeit, mehr aber der Möglichkeit nach; wie auch das empfindende Princip (C. 2.).

Die Begründung dieser Mitte, als Princip der Entstehung, wird zuerst an den Pflanzen nachgewiesen; dann auf die Thiere übergegangen, und das Herz wiederum als Princip des Wachsthums angegeben; endlich die Empfindung in eben dieses Princip gelegt, so daß also das Herz der Sitz des Wachsthums, des Ernährens, und des Empfindens ist (C. 3.).

Die erste Bedingung des Lebens ist die Nahrung, worunter hier aber die letzte, d. h. die zu Blut gewordene Nahrung verstanden wird. Diese Nahrung als Blut wird im Herzen (δεκτικῷ) als dem Sitz (χώρᾳ) der Wärme, bereitet. Im Herzen als der Mitte ist also das Princip (ἀρχὴ) der Wärme und des Blutes, (ἐν τῷ μέσῳ τῆς οὐσίας τῆς ἀρχῆς οὔσης ἑκατέρας).

Das Blut wird gebraucht zum Leben. Er ist das Mittel zum Leben. Der belebte Körper ist die δύναμις, welche verschieden bestimmt werden kann (ἐνδέχοιτο καὶ τὸν τρόπον) durch die Seele. Diese δύναμις des Körpers ist wie die Flöte, die durch die Hand — als das der Seele entsprechende Organ — in Be-

wegung gesetzt wird. Dies Bewegende ist hier die Wärme, die die Nahrung verarbeitet, und dem Körper das Bestehen des Lebens sichert. Hört die Wärme auf in dem Herzen, als der gleichsam befeuerten Seele, so schwindet das Leben, und es erfolgt der Tod, wodurch das Gegentheil, d. h. das Kalte herrschend wird (C. 4.).

Diese im Körper vorhandene Wärme kann auf doppelte Art zerstört werden, nämlich durch Entziehung der Nahrung, und durch zu viel aufgehäuften Wärmestoff, wodurch die Nahrung zu schnell verzehrt wird. Es ist also zur Erhaltung des Lebens eine Abkühlung des im Herzen vorhandenen Warmen nothwendig. (C. 5.)

Nachdem nun noch Luft und Nahrung als hinlänglich zur Erhaltung der Pflanzen angegeben, so wie die Einwirkungen übermäßiger Hitze und Kälte auf dieselben kurz berührt worden sind; geht Aristoteles auf die Thiere über, welche je nach den Elementen, in denen sie leben, die nöthige Abkühlung durch diese erhalten (C. 6.).

---

7. Ueber das Einathmen und Ausathmen.

Das Athmen kömmt nur den mit Lungen versehenen Thieren zu (C. 1.), gegen die Meinungen der frühern Physiker, welche, wie Diogenes, und Anaxagoras, diese Bestimmung auch den Fischen beilegten. Außer der Widerlegung vieler von ihnen angeführten Gründe wird als Hauptursache der Entstehung ihres Irrthums in dieser Beziehung die Vernachlässigung des Zweckbegriffs angeführt (C. 2. 3.).

Hierauf wird behandelt die Ansicht des Demokritos, vom Athmen als einem Druck und Gegendruck der äußern und innern Atome (C. 4.); des Timäus, als einer Umherstoßung (περίωσις) (C. 5.); oder als sey sein Zweck die Verdauung der Nahrung (C. 6.); und endlich die des Empedokles (C. 7.).

Nach Widerlegung dieser Ansichten wird auf den Gegenstand selbst übergegangen.

Das Princip der ernährenden Seele ist das Herz, und eben dort ist auch das Princip der Adern und des Blutes. Wie nun

von der ernährenden Seele alle andern Vermögen abhängen; so hängt auch diese von der Wärme, oder dem Feuer ab; denn im Herzen ist sie befeuert. Deßhalb geht sie zu Grunde, wenn das darin vorhandene Feuer zerstört wird. — Das Feuer kann zweifach zerstört werden; durch Auslöschen und Abzehren. Jenes geschieht gewaltsam, dieses durch das Uebermaß der Wärme. Deßhalb muß eine Abkühlung erfolgen, die gegen diese Zerstörung schützt (E. 8.).

Diese Abkühlung wird bei den verschiedenen Thieren auf verschiedene Art bewirkt: bei den Insekten durch ein von der ihnen eingepflanzten Luft, die sich bald hebt, bald senkt, hervorgebrachtes Reiben der Haut. Deßhalb haben die langlebenden unter ihnen in der Mitte einen Einschnitt, damit sie durch die dünnere Haut abgekühlt werden.

Bei den Amphibien geschieht diese Abkühlung durch die Lunge, die weil sie schwammig ist, und wenig Blut hat, sich stark hebt. Deßhalb können solche Thiere einige Zeit im Wasser zubringen, so wie auch die Insekten. Umgekehrt können aber auch die Wasserthiere, welche kein Blut haben, wie die Weichschaligen ꝛc. längere Zeit in der Luft leben, als die mit Blut, welche Wasser in sich aufnehmen, d. h. die Fische. Doch können auch wieder viele Fische auf dem Lande leben (E. 9.). Von den mit Blut versehenen Thieren aber haben die einen Lungen, die andern Kiemen. Jene leben auf dem Lande, und athmen die Luft aus und ein; diese im Wasser, und bewirken auch ihre Abkühlung in diesem Elemente (E. 10.).

Obgleich aber die Thiere mit Lunge durch den Mund athmen, so ist dieser doch das Organ für die Nahrung, wie auch bei den Fischen; und das Athmen ist kein Hinderniß, die Nahrung zu ergreifen, wenn es nicht zugleich mit dem Athmen geschieht; in welchem Falle dann das Ersticken erfolgt. So wie auch die Fische Schaden erleiden, wenn bei Ergreifung der Nahrung Wasser in den Bauch gelangt; deshalb nehmen sie die Speise schnell zu sich, ohne sie zu zermalmen (E. 11.).

Weil nun die Wasserthiere die Nahrung im Wasser zu sich nehmen müssen, haben sie Oeffnungen, wodurch sie das bei Er-

greifung derselben eindringende Wasser wieder fortstoßen, die Fische durch die Kiemen, die Wallfischartigen durch die vor dem Gehirn angebrachte Röhre (αὐλῶν). (C. 12.)

Die edelsten Thiere haben die meiste Wärme; deshalb ist ihnen das Organ zu Theil geworden, wodurch sie die Abkühlung am besten bewirken können, d. h. die Lunge, welche, weil sie mit Blut angefüllt ist, und mit Zellen und Röhren versehen, am besten zur Aufnahme der Luft sich eignet, die die Abkühlung des Bluts bewirkt. Ueberhaupt haben die Thiere nach Verschiedenheit der Stoffe, aus welchen sie gebildet sind, auch diesen Stoffen angemessene Organe der Abkühlung (C. 13. 15.). Daher ist ihnen auch der Aufenthalt angewiesen nach ihrer eigenthümlichen Bildung: Die aus Feuchtem und Nassem Gebildeten sind im Nassen; die aber aus Trockenem, im Trockenen. Die Naturen der Thiere sind also so beschaffen, wie der Ort, in dem sie sind. Daher der Unterschied der Land- und Wasserthiere (C. 14.).

Da das Herz der Sitz des Blutes ist, so muß das Verhältniß der Stellung desselben zu Kiemen und Lungen untersucht werden, um sich eine genaue Kenntniß von dem Abkühlungsproceß zu verschaffen. Kann dieser Proceß nicht mehr fortgeführt werden, so entsteht der Tod (C. 16.).

Nachdem nun noch die verschiedenen Ursachen des Todes bei den verschiedenen Thieren angeführt worden sind (C. 17.), werden noch kurze Erklärungen über Entstehung, Wachsthum, Alter und Untergang gegeben, so wie auch der Grund angeführt, warum die Thiere sterben, wenn sie in ihren Organen entgegengesetzte Elemente kommen (C. 18. 19)

Endlich werden noch die verschiedenen Verrichtungen des Herzens erwähnt, und das Ganze mit der Erklärung des Mechanismus des Athmens, als der dritten Verrichtung des Herzens, geschlossen (C. 20. 21.).

Aristoteles

1. Ueber Sinn und Sinnliches. 2. Ueber Erinnerung und Wiedererinnerung. 3. Ueber Schlaf und Wachen. 4. Ueber Träume und Traumdeutung. 5. Ueber langes und kurzes Leben. 6. Ueber Jugend und Alter, Leben und Tod. 7. Ueber das Athemholen.

---

1. Ueber Sinn und Sinnliches.

Erstes Kapitel.

Von den verschiedenen Verrichtungen der Thiere, nebst ihrer Untrennbarkeit vom Körper: Ueber die Bedeutung der Sinne für die körperlichen und geistigen Bedürfnisse.

Da über die Seele an sich die Bestimmung gegeben ist, und über ihre Vermögen, über jedes derselben besonders; so ist zunächst die Untersuchung zu führen über die Thiere, und alles, was Leben hat: welches besondere, und welches gemeinschaftliche Verrichtungen derselben sind.

Das nun über die Seele Gesprochene als Grundlage vorausgesetzt, wollen wir von dem Uebrigen reden, und zuerst von dem Ersten. Es erscheint hiebei als das Wichtigste, sowohl das Gemeinschaftliche, als das Eigenthümliche der Thiere, als der Seele und dem Körper gemeinschaftlich, wie: Empfindung, und Erinnerung, und Zorn, und

Begierde, und überhaupt Trieb, und zu diesen Freude sowohl als Schmerz, und diese kommen wohl allen Thieren zu. Zudem ist einiges allem was am Leben Theil nimmt, gemeinsam, anderes aber nur einigen von den Thieren. Das wichtigste hievon sind etwa vier Paare der Zahl nach, als: Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, Einathmen und Ausathmen, Leben und Tod. Von diesen ist zu betrachten, was jedes sey, und wegen welcher Ursachen sie erfolgen.

Es ist aber auch das Geschäft des Naturforschers, über Gesundheit und Krankheit die ersten Ursachen zu wissen; denn weder Gesundheit noch Krankheit kann entstehen, in dem, was des Lebens beraubt ist. Weshalb auch fast die meisten Naturforscher, und von den Aerzten, die wissenschaftlicher ihre Kunst zu begründen streben, die einen ihre Forschungen schließen mit dem was zur Heilkunde gehört; die andern aber von dem, was zur Natur gehört, den Ausgangspunkt nehmen in der Wissenschaft der Heilkunde.

Daß das Aufgezählte der Seele und dem Körper gemeinschaftlich ist, ist klar. Denn alles dieses erfolgt theils mit Empfindung, theils durch Empfindung, einiges aber sind theils Zustände derselben, theils Eigenschaften, theils Schutz- und Erhaltungsmittel, theils Zerstörungen und Beraubungen. Daß aber die Empfindung durch den Körper in die Seele kommt, ist sowohl mit als ohne Begründung klar. Allein über Empfindung und das Empfinden, was es ist, und wodurch dieser Zustand den Thieren zukommt, ist früher gesprochen worden, in den Untersuchungen über die Seele, cf. II. 5. Hier sey nur erwähnt, daß den Thieren, insofern jedes ein Thier ist, Empfindung beiwohnen muß; denn dadurch bestimmen wir das Thierseyn, und Nichtthierseyn.

Was aber jedes einzelne besonders betrifft, so begleitet das Gefühl und der Geschmack nothwendig alle Thiere, und zwar das Ge-

fühl wegen der Ursache, die angeführt worden in den Untersuchungen über die Seele, cf. de an. III. 12. II. 2. der Geschmack aber wegen der Nahrung, denn dieser unterscheidet das Angenehme und Unangenehme in der Nahrung, so daß sie dieses fliehen, jenes aber verfolgen, und überhaupt ist der Geschmack ein Zustand des ernährenden Theils. Die aber durch die äußeren Medien entstehenden Empfindungen, als: Geruch, Gehör, Gesicht, kommen allen, der Bewegung fähigen Thieren, wenn sie diese Sinne haben, der Erhaltung wegen zu, damit sie durch Vorgefühl der Nahrung nachstreben, und das Schlechte und Verderbliche fliehen; denen aber, welche mit Vernunft begabt sind, des Wohlbefindens wegen, denn diese zeigen viele Unterschiede an, woraus das vernünftige Denken, und Handeln entsteht.

Von diesen Sinnen selbst ist für die nothwendigen Bedürfnisse das Gesicht an sich selbst besser; für den Geist aber auch beziehungsweise ist das Gehör. Denn viele und mannigfaltige Unterschiede zeigt das Sehvermögen an, weil alle Körper an der Farbe Theil haben, so daß man durch dasselbe vornehmlich auch das Gemeinschaftliche wahrnimmt (ich nenne gemeinschaftlich:. Figur, Größe, Bewegung, Zahl,) cf. II. 6. III. 1. de anima.

Das Gehör zeigt nur die Unterschiede des Schalles an, bei wenigen Thieren auch die der Stimme. Beziehungsweise cf. de anima. II. 6. trägt das Gehör aber am meisten bei zum Nachdenken. Denn die Rede ist als hörbar Ursache des Lernens, nicht an sich, sondern unter gewissen Umständen, denn sie besteht aus Namen; jeder Name aber ist ein Symbol *). Deßhalb sind von den von Geburt dieser beiden Sinne Beraubten die Blinden aufgeweckter, als die Stummen und Tauben.

*) Aristot. de interpret. C. I. ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, παθημάτων σύμβολα.

Ueber das Vermögen, welches jedem Sinne zukommt, ist früher gesprochen worden.

Zweites Kapitel.

Ueber die Elemente, aus denen die Sinnorgane bestehen.

Was aber die körperlichen Sinnorgane betrifft, in denen sie von Natur eingepflanzt sind, so suchten einige sie nach den Elementen der Körper zu bestimmen; da sie aber die Schwierigkeit fühlen, die Sinne, da es fünf sind, mit den vier (Elementen) zu vereinigen, mühen sie sich ab in Bezug auf den fünften.

Es bilden nun alle das Gesicht aus Feuer wegen der Nichtkenntniß der Ursache eines Zustandes desselben. Wenn nämlich das Auge zugedrückt und bewegt wird, scheint Feuer hervorzustrahlen. Dies pflegt in der Finsterniß zu geschehen, oder wenn die Augenlieder geschlossen sind; denn auch dann entsteht Finsterniß. Dies hat aber noch eine Schwierigkeit. Wenn man nämlich nicht unbewußt wahrnehmen und etwas Gesehenes sehen kann; so ist wohl nothwendig, daß das Auge sich selbst sehe. Warum begegnet nun dies nicht dem Auge, wenn es im ruhenden Zustande ist? Die Ursache hievon, so wie des Zweifels und der Meinung, das Gesicht sey Feuer, ist so zu fassen:

Das Glatte nämlich pflegt von Natur in der Finsterniß zu glänzen, ohne jedoch Licht zu bewirken; das sogenannte Schwarze und Mittlere des Auges aber scheint glatt. Es scheint also bei Bewegung des Auges, Feuer hervorzustrahlen, weil es sich trifft, daß aus dem Einen gleichsam zwei werden. Und dies bewirkt die Schnelligkeit der Bewegung, so daß das Sehende und Gesehene verschieden zu seyn scheint. Deßhalb geschieht es auch nicht, wenn es nicht schnell und in der Finsterniß erfolgt. Denn das Glatte pflegt

in der Finsterniß zu glänzen, wie die Köpfe einiger Fische, und der schwarze Saft des Tintenfisches. Und wenn sich das Auge langsam verändert, so erfolgt nicht, daß das Sehende und das Gesehene eins und zwei zugleich zu seyn scheint. Auf jene Art aber sieht das Auge sich selbst, wie auch in der Zurückwerfung.

Denn wahrlich, wenn es Feuer wäre,*) wie Empedokles sagt, und im Timäus geschrieben steht, und das Sehen Statt fände, wenn das Licht, gleichsam wie aus einer Lampe herausgeht; warum würde dann das Gesicht nicht auch in der Finsterniß sehen? Aber die Behauptung, daß es, wenn es in der Finsterniß heraustrete, verlösche, wie Timäus sagt, ist durchaus eitel und leer, denn was ist eine Lichtauslöschung? Es wird wohl das Warme und Trockene entweder durch das Nasse oder Kalte ausgelöscht, wie dieß bei dem in den Kohlen befindlichen Feuer der Fall zu seyn scheint und bei der Flamme, aber es kommt offenbar von den Eigenschaften nichts dem Licht zu. Wenn ihm aber etwas derartiges zukäme, jedoch wegen des Ruhigseyns uns verborgen wäre, so müßte am Tag und im Wasser das Licht erlöschen, und in dem gefrornen Wasser mehr Finsterniß entstehen. Dieser Fall tritt nun freilich bei den Flammen und glühenden Körpern ein, aber nichts dergleichen fällt beim Lichte vor.

Empedokles nun scheint die Ansicht zu haben, das Sehen komme einestheils vom Heraustreten des Lichtes her, wie früher gesagt worden. Er spricht nämlich also:

Wie wenn zur Reise sich rüstend ein Mann sich die Leuchte zurecht stellt
Während der stürmischen Nacht anzündend loderndes Feuer,
Das in Laternen genährt rings wehret den Winden den Andrang:
Jene zertheilen den Hauch laut blasender Winde: das Licht doch
Auswärts strebend umher, so weit nur es wurde verbreitet,

*) S. Plato ed. Bip. Tom. IX. p. 334 ff.

Glänzt fort durch das Gemach mit nimmer verwüstlichen Strahlen,
So auch birgt sich in Häuten das urehrwürdige Feuer
Suchend die runde Pupille mit feinen Geweben, womit sich
Decket die Tiefe des Wassers des rings umfließenden: aber
Auswärts strebet das Feuer so weit nur es wurde verbreitet.

theils also auf diese Art, sagt er, daß man sehe; theils aber durch Ausflüsse aus dem Gesehenen.

Demokritos aber, wenn er sagt, das Gesicht sey Wasser, redet insofern richtig; wenn er aber glaubt, das Sehen sey die Abspiegelung, nicht richtig: denn das Auge zeigt sich glatt, und ist nicht in jenem (dem Wasser), sondern in dem Sehenden; denn dieser Zustand ist eine Zurückwerfung. Allein über das Abgespiegelte und die Zurückwerfung war ihm, wie es scheint, überhaupt nichts klar. Es ist aber auch ungeschickt, daß ihm nie ein Zweifel darüber aufgestoßen, warum das Auge allein sieht, keines aber von den andern Dingen, in welchen die Bilder sich abspiegeln.

Daß nun das Gesicht von Wasser sey, ist wahr; nicht jedoch erfolgt das Sehen, insofern es Wasser, sondern insofern es durchsichtig ist. Dies ist auch der Luft gemeinsam. Allein das Wasser ist besser zu bewahren, und dichter als die Luft. Deßhalb ist der Augapfel und das Auge von Wasser.

Dies offenbart sich auch in der Wirklichkeit selbst: denn wenn diese zerstört werden, so zeigt sich, daß Wasser herausfließt, und in den noch ganz unentwickelten Embryonen ist es vorherrschend durch Frische und Glanz. Und das Weiße des Auges ist bei den Thieren, die Blut haben, fett und ölig; was deßhalb so ist, damit das Feuchte ungeronnen bleibe. Daher ist derjenige Theil des Körpers, der am wenigsten Frost empfindet, das Auge; denn Niemand hat noch innerhalb der Augenlieder Frost empfunden. Die Augen der blutlosen

Thiere aber sind harthäutig, und dieses dient zur Bedeckung. Es ist aber überhaupt vernunftwidrig, anzunehmen, daß das Gesicht durch ein Ausgehen sehe, und sich entweder ausdehne bis zu den Sternen, oder aber bis zu einem gewissen Punkte fortgehend, mit dem äußern Lichte zusammenwachse, wie Einige sagen. Denn besser, als dieses, ist noch das ursprüngliche Verbundenseyn mit dem Auge. Aber auch dies ist einfältig; denn was ist wohl das: Licht ist mit Licht verbunden? Oder wie kann dies statt finden? Denn nicht das Zufällige ist mit dem Zufälligen verbunden. Ueberdies wie kann das Innere mit dem Aeußeren zusammengewachsen seyn? das Häutchen ist ja dazwischen.

Ueber das Nichtsehen ohne Licht ist anderwärts gesprochen worden. Es sey nun aber Licht, oder Luft das Medium des Gesehenen und des Auges, die durch dasselbe entstandene Bewegung ist es, die das Sehen bewirkt. Und naturgemäß ist das Inwendige aus Wasser; denn das Wasser ist durchsichtig. Man sieht aber, wie außerhalb, so innerhalb nicht ohne Licht. Es muß also durchsichtig seyn, und nothwendig ist, daß es Wasser sey, da es nicht Luft ist. Denn die Seele des Auges, oder das Sinnorgan der Seele ist nicht auf der äußersten Oberfläche des Auges, sondern offenbar inwendig, deßhalb muß das Innere des Auges durchsichtig und für das Licht empfänglich seyn.

Dies erhellt auch aus zufälligen Ereignissen: denn Solchen, die im Kriege auf die Schläfe getroffen wurden, so daß die Gänge des Auges zerstört wurden, kam es vor, es entstehe eine Finsterniß, gleichsam als würde eine Lampe ausgelöscht, weil nämlich das Durchsichtige, der sogenannte Augapfel, wie eine Leuchte zerschnitten wurde.

Es ist daher, wenn so etwas erfolgt, wie wir sagten, einleuchtend,

daß man jedes Sinnorgan auf folgende Art erklären, und mit einem der Elemente verbinden muß:

Dasjenige des Auges nämlich, was die Kraft hat, zu sehen, ist aus Wasser bestehend zu betrachten; aus Luft aber das Empfindungsfähige des Schalles, und aus Feuer der Geruch subjektiv. Denn was der Wirklichkeit nach der Geruch, das ist der Möglichkeit nach das Riechfähige: denn das Empfindbare setzt die Empfindung in Wirksamkeit, so daß sie der Möglichkeit nach früher seyn muß.*)

Der Geruch objektiv aber ist eine rauchartige Ausdünstung, die rauchartige Ausdünstung aber ist aus Feuer. Deßhalb ist auch in der Gegend um das Gehirn herum das eigenthümliche Sinnorgan des Geruchs. Denn der Möglichkeit nach ist der Stoff des Kalten warm.

Auch mit der Entstehung des Auges hat es dieselbe Bewandtniß. Aus dem Gehirn ist es gebildet, da dieses der feuchteste und kälteste Theil im Körper ist. Das Gefühlfähige aber aus Erde. Das Schmeckfähige endlich ist eine Art von Gefühl. Und deßhalb ist auch das Sinnesorgan, des Geschmacks nämlich und des Gefühls, bei dem Herzen. Denn dieses liegt dem Gehirn gegenüber, und ist das Wärmste aller Glieder.

Von den Theilen des Körpers, die die Kraft haben, zu empfinden, sey auf diese Art die Bestimmung bezeichnet.

Drittes Kapitel.

Von der Farbe.

Ueber das Empfindbare aber in Bezug auf jedes Sinnorgan, z. B. über Farbe, und Schall und Geruch, und Geschmack und Ge-

*) Cf. de an. libr. II. c. 5.

fühl ist im Allgemeinen in den Untersuchungen über die Seele gesprochen libr. II. c. 7—12., was ihre Verrichtung und was ihr Thätigseyn in Bezug auf jedes Sinnorgan; als was aber jedes derselben bestimmt werden muß, z. B. was ist Farbe? oder was Schall? oder was Geruch? oder Geschmack? eben so auch über das Gefühl, ist jetzt zu untersuchen, und zwar zuerst über die Farbe.

Jedes Ding ist zweifach zu bestimmen, theils der Thätigkeit, theils der Möglichkeit nach. Die wirksame Farbe, und der wirksame Schall auf welche Art er dasselbe ist, oder verschieden von den wirksamen Empfindungen (Sinnen), als: dem Sehen und Hören, dies ist besprochen in der Abhandlung über die Seele;*) als was aber jedes derselben existirend die Empfindung und die Thätigkeit hervorruft, wollen wir jetzt darstellen.

Das Licht also ist, wie in jenen (Untersuchungen) gesagt ist,**) Farbe des Durchsichtigen durch zufälliges Verhältniß, denn sobald etwas Feuerartiges im Durchsichtigen ist, so ist das Vorhandenseyn Licht, die Abwesenheit aber Finsterniß. Was wir durchsichtig nennen, ist nicht der Luft, oder dem Wasser, noch auch einem andern der sogenannten Körper (Elemente) eigenthümlich, sondern es ist eine gemeinschaftliche Natur und Vermögen, welche getrennt von diesen Elementen zwar nicht ist, aber wohl in ihnen ist; auch den andern Körpern zukommt, diesen mehr, andern weniger. Wie nun in den Körpern etwas Letztes seyn muß, so auch in diesem Vermögen.

Die Natur des Lichtes ist nun in dem unbestimmten Durchsichtigen; daß aber das Letzte des Durchsichtigen in den Körpern, etwas

*) de an. libr. III. 2.
**) de an. libr. II. 7.

seyn mag, ist klar; daß es aber die Farbe ist, ist aus den Ergebnissen offenbar. Die Farbe nemlich ist entweder in der Grenze, oder die Grenze selbst; daher nannten auch die Pythagoräer die Oberfläche Farbe*). Denn sie ist auf der Grenze des Körpers, aber nicht die Grenze des Körpers, sondern von derselben Natur, welche außen befärbt ist, muß man annehmen, daß sie es auch innen sey.

Es erscheint aber auch Luft und Wasser als befärbt; denn der Schimmer ist so etwas. Aber dort hat weder die Luft, noch das Meer wegen der Unbestimmtheit, in der sie sind, dieselbe Farbe in der Nähe, im Hinzutreten, und in der Ferne; in den Körpern aber, wenn nicht das Umgebende (die Luft) die Veränderung bewirkt, ist auch die Vorstellung der Farbe bestimmt. Es ist also klar, daß dort und hier das Aufnehmende der Farbe dasselbe ist.

Das Durchsichtige also, in soweit es in den Körpern ist, (es ist aber mehr oder weniger in allen) bewirkt eine Theilnahme an der Farbe. Weil aber die Farbe in der Grenze sich befindet, so dürfte sie in der Grenze dieses (des Durchsichtigen) seyn. So daß die Grenze des Durchsichtigen in einem bestimmten Körper Farbe wäre. Aber auch dem Durchsichtigen selbst sowohl, wie dem Wasser, und wenn es noch etwas anders derartiges gibt, als auch allem demjenigen, welchem eine eigenthümliche Farbe in Bezug auf sein Letztes zuzukommen scheint, kommt sie in gleicher Weise zu.

Es kann nun in dem Durchsichtigen dasjenige seyn, was auch in der Luft Licht bewirkt; es kann aber auch nicht seyn, sondern ein Abmangel statt finden. Wie nun dort (in der Luft) das eine Licht, das andere Finsterniß ist, so entsteht auch in den Körpern das Weiße

*) χροιά die Oberfläche, und das an der Oberfläche haftende d. h. die Farbe.

und Schwarze. — Hier müssen wir nun von den übrigen Farben reden, durch sofortiges Unterscheiden, wie vielfach sie entstehen können.

Es kann nemlich nebeneinander gestellt seyn das Weiße und Schwarze, so daß jedes einzeln unsichtbar ist wegen der Kleinheit, das aus beiden Bestehende aber so fühlbar wird. Dieses nemlich kann weder weiß noch schwarz erscheinen; weil es aber eine Farbe haben muß, von diesen zweien (dem Weißen und Schwarzen) aber keine möglich ist; so muß es etwas Gemischtes geben, und eine andere Art von Farbe. Auf diese Weise kann man etwa annehmen, daß mehrere Farben seyen außer dem Weißen und Schwarzen; Viele aber durch ein Verhältniß.

Es können nemlich drei zu zwei, und drei zu vier, und auch nach andern Zahlen nebeneinander gestellt seyn. Andere aber überhaupt nach keinem Verhältniß, sondern nach einem unbestimmbaren Uebermaß und Mangel, und diese können sich auf dieselbe Art verhalten, wie das Zusammenklingende in der Musik. Denn die einen in gefällig sich verhaltenden Zahlen sind Farben, welche, wie dort das Zusammenklingende, die lieblichsten Farben zu seyn scheinen; wie das ächt Purpurne und Rothe, und einige wenige derartige, eben deßwegen, weil auch der harmonischen Klänge wenige sind; die andern aber, die nicht im Zahlenverhältniß, sind die übrigen Farben. Oder auch, es können alle Farben in den Zahlen seyn, und zwar theils geregelt, theils ungeregelt, und sie selbst können, sobald sie nicht rein sind, solche werden, weil sie nicht in den Zahlen sind.

Eine Art der Entstehung der Farben ist diese, eine andere das Scheinen in einander, wie manchmal die Maler thun. Diese streichen eine andere Farbe auf eine hellere, wie wenn sie im Wasser oder in der Luft etwas erscheinen lassen wollen, und wie die Sonne

für sich zwar weiß scheint, durch Wolken aber und Rauch röthlich. Und auch so werden viele Farben auf eine der vorher erwähnten gleiche Weise entstehen; denn es mag ein Verhältniß seyn der auf der Fläche zu denen in der Tiefe; andere mögen aber auch überhaupt nicht in einem Verhältniß stehen.

Es ist also nach diesem ungereimt, wie die Alten, zu sagen, die Farben seyen Ausflüsse, und sie werden deßhalb gesehen. Denn sie müssen die Empfindung ganz und gar mittelst des Gefühls entstehen lassen *), so daß es nachgerade besser ist zu sagen, dadurch, daß das Medium der Empfindung von dem Empfindbaren bewegt werde, entstehe die Empfindung, durch Berührung nemlich, nicht durch Ausflüsse.

Bei diesen Annahmen ist nun vorerst in Bezug auf die nebeneinander gestellten Farben nothwendig, wie eine unsichtbare Größe, so auch eine unempfindbare Zeit anzunehmen, damit die Bewegungen unvermerkt sich einstellen, und ein Einiges vorhanden zu seyn scheine wegen der zugleich eintretenden Sichtbarkeit. Hier aber ist keine Nothwendigkeit vorhanden; sondern die Farbe auf der Oberfläche wird, da sie unbeweglich ist, und von dem Substrat bewegt wird, eine ungleiche Bewegung bewirken. Deßhalb erscheint sie verschieden, und weder weiß noch schwarz. So daß wenn es keine unsichtbare Größe geben kann, sondern alles aus einem gewissen Abstande sichtbar ist, auch dieses eine gewisse Mischung der Farben wäre. Auf jene Art also hindert nichts, daß nicht eine Farbe denen, die in der Ferne sind, gemeinsam scheine; denn daß keine Größe unsichtbar ist, ist nachher **) zu betrachten.

*) πάντως nach Becker statt ἀπάντων.
**) S. unten C. 6.

Wenn aber eine Mischung der Körper statt findet, so ist sie nicht nur allein auf diese Art, wie Einige glauben, indem das Kleinste uns aber für den Sinn verborgene, neben einander gestellt ist, sondern sie ist überhaupt in aller Weise ganz und gar, so wie wir in der Abhandlung über die Mischung allgemein über alle gesprochen haben.

Auf jene erste Art nemlich wird nur allein das gemischt, was in das Kleinste sich theilen läßt, wie: Menschen, Pferde, oder die Samen; denn unter den Menschen ist der kleinste ein Mensch, unter den Pferden aber ein Pferd, so daß durch die Nebeneinanderstellung dieser die Menge beider zusammen gemischt ist. Von einem Menschen aber sagen wir nicht, daß er mit einem Pferde gemischt sey.

Was sich aber nicht in das Kleinste theilen läßt, von diesem kann keine Mischung entstehen auf diese Art, sondern durch eine gänzliche Mischung, welches auch eine eigentliche natürliche Mischung ist. — Wie dieses geschehen kann, ist in der Abhandlung über die Mischung früher gesagt worden.

Daß übrigens, wenn etwas gemischt ist, auch die Farben gemischt seyn müssen, ist klar; auch daß dieses die eigentliche Ursache sey, daß es viele Farben gibt, nicht aber das Schweben auf der Oberfläche, noch die Nebeneinanderstellung: denn nicht etwa in der Ferne nur, nicht aber auch in der Nähe erscheint einerlei Farbe der gemischten Dinge sondern überall. Viele Farben aber wird es geben, weil das Gemischte unter einander gemischt seyn kann nach vielen Verhältnissen, und das Eine nach Zahlen, das Andere allein nach dem Uebermaß.

Wie nun von den nebeneinander gestellten Farben oder von denen auf der Oberfläche — so kann auch bei Obigem von dem Gemischten Aehnliches gesagt werden.

Warum aber die Arten der Farben bestimmt sind und nicht un-

endlich, so wie auch die des Geschmacks und Schalles, wollen wir nachher auseinandersetzen.

Viertes Kapitel.

Von dem objektiven Geschmack.

Was also Farbe ist, und warum es viele Farben gibt, ist gesagt. Ueber Schall und Stimme ist früher gesprochen worden in den Untersuchungen über die Seele; über Geruch und Geschmack hingegen ist jetzt zu sprechen. Denn sie sind ungefähr derselbe Zustand, nicht aber in denselben Gegenständen kommt jeder von diesen zweien vor. Nur ist für uns deutlicher die Gattung der Geschmackssachen, als die des Geruchs. Ursache davon ist, weil wir unter allen Thieren, und unter den Sinnen in uns selbst den Geruch im geringsten Grade besitzen, das Gefühl aber am feinsten unter allen Thieren. Der Geschmack aber ist ein Gefühl.

Was nun die Natur des Wassers betrifft, so scheint sie zwar geschmacklos zu seyn; das Wasser jedoch muß entweder in sich selbst die Gattungen der Geschmacksgegenstände unempfindbar haben wegen der Kleinheit, wie Empedokles sagt; oder es muß eine solche Materie in ihm seyn, wie eine Allbesamung der schmeckbaren Dinge und alles muß aus Wasser entstehen, anderes aber aus einem andern Theile; oder endlich weil das Wasser keinen Unterschied hat, muß das Thätige Ursache seyn, wie wenn man das Warme und die Sonne als solche setzte. — Von diesem Allen jedoch ist, so wie es Empedokles darstellt, das Falsche sehr leicht einzusehen.

Wir sehen nemlich, daß der Geschmack durch die Wärme sich verändert, wenn die Fruchthüllen abgenommen und die Früchte an die Sonne gelegt und dem Feuer ausgesetzt werden, weil sie nicht

dadurch, daß sie etwas aus dem Wasser an sich ziehen, so geworden sind, sondern durch eine Veränderung die innerhalb der Fruchthülle selbst vorgeht; und daß sie auch, wenn sie, eine Zeit lang liegend, ausdünsten, scharf und süß und bitter und sonst noch mannigfaltig werden, und wenn sie gekocht sind, in alle Gattungen des Geschmacks so zu sagen, sich verwandeln.

Eben so ist auch unmöglich, daß das Wasser Stoff einer Allbesamung sey: denn wir sehen wie aus demselben Stoffe eben so wie aus derselben Nahrung, andere Geschmacksflüssigkeiten entstehen. — Es bleibt also nur übrig, anzunehmen, daß das Wasser sich verwandle dadurch, daß von außen darauf eingewirkt wird.

Daß nun das Wasser nicht von der Kraft der Wärme diese Eigenschaft annimmt, welche wir Geschmacksflüssigkeit nennen, ist klar; denn von allem Nassen ist das Dünnste das Wasser, ja dünner, als das Oel selbst; nur dehnt sich das Oel weiter aus, als das Wasser, wegen seiner Glätte. Das Wasser aber ist zertheilbar; daher ist es auch schwieriger, Wasser in der Hand zu halten, als Oel. Weil nun das Wasser allein, wenn es erhitzt wird, nie sich selbst verdichtet zeigt; so ist klar, daß die Ursache des Geschmacks eine andere seyn dürfte; denn die Flüssigkeiten des Geschmacks haben alle mehr Dichtigkeit; eine Mitursache desselben aber ist das Warme. —

Es zeigen sich aber die Geschmacksflüssigkeiten, so viele deren innerhalb der Fruchthüllen sind, diese ebenfalls auch in der Erde vorhanden. Deßhalb sagen auch Viele von den alten Naturkundigen, das Wasser sey so beschaffen, wie das Land, durch welches es fließt. Und dies ist besonders klar bei den salzigen Wassern; denn die Salze sind eine Art von Erde. Auch macht das durch Asche Durchsickernde, die bitter ist, den Geschmack bitter. Ueberdies gibt es viele Quellen, die theils bitter sind, theils scharf, theils noch an-

dere mannigfaltige Geschmacksflüssigkeiten haben. Naturgemäß aber entsteht vorzugsweise in den Pflanzen die Gattung der Geschmacksflüssigkeiten.

Das Feuchte nämlich ist wie alles Andere von Natur so beschaffen, daß es affizirt wird von dem Entgegengesetzten; entgegengesetzt aber ist das Trockene. Deßhalb leidet es (das Feuchte) auch etwas vom Feuer; denn trocken ist die Natur des Feuers. Allein dem Feuer eigenthümlich ist das Warme; der Erde aber das Trockene, wie gesagt ist in der Untersuchung über die Elemente. Insofern nun etwas Feuer ist, und insofern Erde, ist es nicht geeignet etwas zu thun oder zu leiden, noch zu irgend etwas anderem. Inwiefern aber jedem die Entgegensetzung inwohnt, insofern ist alles sowohl thätig als leidend.

Wie also diejenigen, welche im Feuchten die Farben und Säfte abspülen, bewirken daß das Wasser solches wird, eben so verfährt die Natur mit dem Trockenen und Erdigen, und macht das Feuchte, es durch das Trockene und Erdige hindurchseihend, und durch die Wärme in Bewegung setzend, zu einem Qualitativen. Und dies ist der Geschmack in den Dingen: die von dem erwähnten Trockenen im Feuchten entstandene Beschaffenheit, die den der Möglichkeit nach vorhandenen subjektiven Geschmack in Wirksamkeit umsetzt; denn sie (die Beschaffenheit) treibt das Empfindungsfähige, das der Möglichkeit nach früher vorhanden ist, dahin (in die Energie), indem das Empfinden nicht dem Lernen, sondern dem Anschauen entspricht.

Daß aber die Geschmacksflüssigkeiten *) nicht ein Zustand oder Entfernung jegliches Trockenen sind, sondern nur des Nahrhaften, muß man daraus abnehmen, weil weder das Trockene ohne Feuchtes,

*) S. de anima libr. 2. C.

noch das Feuchte ohne Trockenes ist; denn Nichts von diesen einzeln ist Nahrung für die Thiere, sondern das Gemischte daraus. Und von der Nahrung, die die Thiere zu sich nehmen, ist es das Fühlbare des Empfundenen, das Wachsthum und Abnahme bewirkt, deren Ursache das Zusichgenommene ist, insofern es warm und kalt: denn diese zwei bewirken sowohl Wachsthum als Abnahme. Ernährung aber bewirkt das Eingenommene, insofern es genießbar ist. Denn alles nährt sich durch das Süße, das einfach oder gemischt seyn kann. Darüber ist in den Untersuchungen über die Entstehung näher einzutreten; daher jetzt nur so viel davon zu berühren, als nöthig ist.

Das Warme also fördert die Nahrung, und richtet sie zu, und zieht das Leichte an sich; das Salzige aber und Bittere läßt es wegen der Schwere zurück. Was also in den äußern Körpern die äußere Wärme bewirkt, dasselbe bewirkt sie in der Natur der Pflanzen und Thiere. Deßhalb geschieht die Nährung durch das Süße. Es sind jedoch die andern Geschmacksflüssigkeiten in die Nahrung gemischt, auf dieselbe Art wie das Salzige und Scharfe, statt der Würze, und zwar der Vertheilung und des Gleichgewichts wegen, weil das Süße und Obenaufschwimmende zu nahrhaft ist.

Wie aber die Farben aus einer Mischung von Weiß und Schwarz bestehen, so die Geschmacksflüssigkeiten aus der von bitter und süß. Und jede besonders sind nach einem Verhältniß von Mehr oder Weniger, sey es nach bestimmten Zahlen der Mischung und nach Bewegungen, oder auch unbestimmt. Welche aber so gemischt sind, daß sie Vergnügen hervorbringen, diese sind es allein nach Zahlen.

Der fette Geschmack nun besteht aus dem süßen; das Salzige aber und Bittere, ist fast dasselbe. Hingegen der saure und beißende, und herbe und scharfe ist in der Mitte. Denn ungefähr gleich sind die Arten der Geschmacksflüssigkeiten, und die der Farben. Von

Beiden nämlich gibt es sieben Arten, wenn man, wie es sachgemäß ist, das Graue als etwas Schwarzes setzt: denn es ergibt sich, daß das Gelbe zum Weißen gehört, wie das Fette zum Süßen; das Röthliche aber und Purpurfarbige, und Grüne, und Blaue zwischen dem Weißen und Schwarzen, und das Uebrige gemischt aus diesen. Und wie das Schwarze ein Verschwinden des Weißen in dem Durchsichtigen ist, so das Salzige und Bittere ein Verschwinden des Süßen in dem nahrhaften Feuchten. Daher ist auch die Asche aller verbrannten Stoffe bitter; denn das Trinkbare ist aus ihnen verflogen.

Demokritos aber, und die Meisten von den Naturforschern, welche von der Empfindung reden, haben eine höchst ungereimte Ansicht, wenn sie alles Empfundene als ein Fühlbares bezeichnen. Und doch ist, wenn es sich so verhält, klar, daß auch jeder der andern Sinne ein Gefühl ist. Daß dies aber unmöglich, ist nicht schwer einzusehen.

Ferner behandeln Jene alle gemeinschaftlichen Wahrnehmungen als besondere; denn Größe und Figur, und das Rauhe und Glatte, zudem das Scharfe und Stumpfe in den Körpern (Maßen) sind den Sinnen gemeinschaftlich, wo nicht allen, doch dem Gesicht und Gefühl. Deßhalb findet auch bei diesen Täuschung statt, bei den Eigenthümlichen aber nicht; z. B. das Gesicht geht auf die Farbe, das Gehör auf den Schall.

Diese aber, wie Demokritos, tragen die eigenthümlichen auf diese — die gemeinschaftlichen — über: denn das Weiße und Schwarze sagt er, sey, das eine rauh das andere glatt; auf die Figuren aber führt er die Geschmacksgegenstände zurück. Und doch kommt es entweder keinem, oder am meisten dem Gesicht zu, das Gemeinschaftliche wahrzunehmen; vielleicht auch mehr dem Schmecken, wenn es anders im Bereiche des schärfsten Sinnes ist, die kleinsten Theile in jeder Gattung zu unterscheiden, so daß das Schmecken auch vorzüglich das

übrige Gemeinschaftliche empfinden, und die Figuren am schärfsten beurtheilen müßte.

Ueberdies hat alles Empfundene einen Gegensatz, wie in der schwarzen Farbe das Weiße ist, und im süßen Geschmack das Bittere, Figur aber scheint einer Figur nicht entgegengesetzt zu seyn. Denn welcher von den vielwinkligen Figuren ist der Kreisumfang entgegengesetzt? Zudem ist, da unendlich viele Figuren sind, nothwendig, daß es auch unendlich viele Geschmackssachen gäbe. Denn warum sollte wohl die eine eine Empfindung bewirken, die andere aber nicht?

Ueber das Genießbare und den Geschmack ist nun gesprochen; denn die andern Zustände der Geschmackssachen erfordern eine eigene Untersuchung in der Physiologie der Pflanzen.

Fünftes Kapitel.

Von dem objektiven Geruch.

Auf dieselbe Art muß man auch über die Gerüche urtheilen; denn was das Trockene in dem Feuchten bewirkt, eben das bewirkt auch das schmackhafte Feuchte in einer andern Gattung, in Luft und Wasser gleicherweise. Gemeinschaftlich schreiben wir nun zwar diesen — Luft und Wasser — die Durchsichtigkeit zu; riechbar aber ist etwas nicht, insofern es durchsichtig ist, sondern insofern es die Kraft hat, die schmackhafte Trockenheit aufzulösen oder zu reinigen. Denn nicht allein in der Luft, sondern auch im Wasser findet das Riechen statt. Dies ist klar bei den Fischen und den Schalthieren. Denn es zeigt sich, daß sie riechen, ohne daß Luft im Wasser ist (denn die Luft, wenn sie darin entstanden ist, schwimmt nach Oben), und ohne selbst zu athmen. Wenn man also beide, sowohl das Wasser, als die Luft, als feucht setzte, so wäre wohl das Wesen des schmack-

seyn mag, ist klar; daß es aber die Farbe ist, ist aus den Ergebnissen offenbar. Die Farbe nemlich ist entweder in der Grenze, oder die Grenze selbst; daher nannten auch die Pythagoräer die Oberfläche Farbe*). Denn sie ist auf der Grenze des Körpers, aber nicht die Grenze des Körpers, sondern von derselben Natur, welche außen befärbt ist, muß man annehmen, daß sie es auch innen sey.

Es erscheint aber auch Luft und Wasser als befärbt; denn der Schimmer ist so etwas. Aber dort hat weder die Luft, noch das Meer wegen der Unbestimmtheit, in der sie sind, dieselbe Farbe in der Nähe, im Hinzutreten, und in der Ferne; in den Körpern aber, wenn nicht das Umgebende (die Luft) die Veränderung bewirkt, ist auch die Vorstellung der Farbe bestimmt. Es ist also klar, daß dort und hier das Aufnehmende der Farbe dasselbe ist.

Das Durchsichtige also, in soweit es in den Körpern ist, (es ist aber mehr oder weniger in allen) bewirkt eine Theilnahme an der Farbe. Weil aber die Farbe in der Grenze sich befindet, so dürfte sie in der Grenze dieses (des Durchsichtigen) seyn. So daß die Grenze des Durchsichtigen in einem bestimmten Körper Farbe wäre. Aber auch dem Durchsichtigen selbst sowohl, wie dem Wasser, und wenn es noch etwas anders derartiges gibt, als auch allem demjenigen, welchem eine eigenthümliche Farbe in Bezug auf sein Letztes zuzukommen scheint, kommt sie in gleicher Weise zu.

Es kann nun in dem Durchsichtigen dasjenige seyn, was auch in der Luft Licht bewirkt; es kann aber auch nicht seyn, sondern ein Abmangel statt finden. Wie nun dort (in der Luft) das eine Licht, das andere Finsterniß ist, so entsteht auch in den Körpern das Weiße

*) χροιά die Oberfläche, und das an der Oberfläche haftende d. h. die Farbe.

und Schwarze. — Hier müssen wir nun von den übrigen Farben reden, durch sofortiges Unterscheiden, wie vielfach sie entstehen können.

Es kann nemlich nebeneinander gestellt seyn das Weiße und Schwarze, so daß jedes einzeln unsichtbar ist wegen der Kleinheit, das aus beiden Bestehende aber so fühlbar wird. Dieses nemlich kann weder weiß noch schwarz erscheinen; weil es aber eine Farbe haben muß, von diesen zweien (dem Weißen und Schwarzen) aber keine möglich ist; so muß es etwas Gemischtes geben, und eine andere Art von Farbe. Auf diese Weise kann man etwa annehmen, daß mehrere Farben seyen außer dem Weißen und Schwarzen; Viele aber durch ein Verhältniß.

Es können nemlich drei zu zwei, und drei zu vier, und auch nach andern Zahlen nebeneinander gestellt seyn. Andere aber überhaupt nach keinem Verhältniß, sondern nach einem unbestimmbaren Uebermaß und Mangel, und diese können sich auf dieselbe Art verhalten, wie das Zusammenklingende in der Musik. Denn die einen in gefällig sich verhaltenden Zahlen sind Farben, welche, wie dort das Zusammenklingende, die lieblichsten Farben zu seyn scheinen; wie das ächt Purpurne und Rothe, und einige wenige derartige, eben deßwegen, weil auch der harmonischen Klänge wenige sind; die andern aber, die nicht im Zahlenverhältniß, sind die übrigen Farben. Oder auch, es können alle Farben in den Zahlen seyn, und zwar theils geregelt, theils ungeregelt, und sie selbst können, sobald sie nicht rein sind, solche werden, weil sie nicht in den Zahlen sind.

Eine Art der Entstehung der Farben ist diese, eine andere das Scheinen in einander, wie manchmal die Maler thun. Diese streichen eine andere Farbe auf eine hellere, wie wenn sie im Wasser oder in der Luft etwas erscheinen lassen wollen, und wie die Sonne

für sich zwar weiß scheint, durch Wolken aber und Rauch röthlich. Und auch so werden viele Farben auf eine der vorher erwähnten gleiche Weise entstehen; denn es mag ein Verhältniß seyn der auf der Fläche zu denen in der Tiefe; andere mögen aber auch überhaupt nicht in einem Verhältniß stehen.

Es ist also nach diesem ungereimt, wie die Alten, zu sagen, die Farben seyen Ausflüsse, und sie werden deßhalb gesehen. Denn sie müssen die Empfindung ganz und gar mittelst des Gefühls entstehen lassen *), so daß es nachgerade besser ist zu sagen, dadurch, daß das Medium der Empfindung von dem Empfindbaren bewegt werde, entstehe die Empfindung, durch Berührung nemlich, nicht durch Ausflüsse.

Bei diesen Annahmen ist nun vorerst in Bezug auf die neben-einander gestellten Farben nothwendig, wie eine unsichtbare Größe, so auch eine unempfindbare Zeit anzunehmen, damit die Bewegungen unvermerkt sich einstellen, und ein Einiges vorhanden zu seyn scheine wegen der zugleich eintretenden Sichtbarkeit. Hier aber ist keine Nothwendigkeit vorhanden; sondern die Farbe auf der Oberfläche wird, da sie unbeweglich ist, und von dem Substrat bewegt wird, eine ungleiche Bewegung bewirken. Deßhalb erscheint sie verschieden, und weder weiß noch schwarz. So daß wenn es keine unsichtbare Größe geben kann, sondern alles aus einem gewissen Abstande sichtbar ist, auch dieses eine gewisse Mischung der Farben wäre. Auf jene Art also hindert nichts, daß nicht eine Farbe denen, die in der Ferne sind, gemeinsam scheine; denn daß keine Größe unsichtbar ist, ist nachher **) zu betrachten.

*) πάντως nach Becker statt ἁπάντων.
**) S. unten C. 6.

Wenn aber eine Mischung der Körper statt findet, so ist sie nicht nur allein auf diese Art, wie Einige glauben, indem das Kleinste uns aber für den Sinn verborgene, neben einander gestellt ist, sondern sie ist überhaupt in aller Weise ganz und gar, so wie wir in der Abhandlung über die Mischung allgemein über alle gesprochen haben.

Auf jene erste Art nemlich wird nur allein das gemischt, was in das Kleinste sich theilen läßt, wie: Menschen, Pferde, oder die Samen; denn unter den Menschen ist der kleinste ein Mensch, unter den Pferden aber ein Pferd, so daß durch die Nebeneinanderstellung dieser die Menge beider zusammen gemischt ist. Von einem Menschen aber sagen wir nicht, daß er mit einem Pferde gemischt sey.

Was sich aber nicht in das Kleinste theilen läßt, von diesem kann keine Mischung entstehen auf diese Art, sondern durch eine gänzliche Mischung, welches auch eine eigentliche natürliche Mischung ist. — Wie dieses geschehen kann, ist in der Abhandlung über die Mischung früher gesagt worden.

Daß übrigens, wenn etwas gemischt ist, auch die Farben gemischt seyn müssen, ist klar; auch daß dieses die eigentliche Ursache sey, daß es viele Farben gibt, nicht aber das Schweben auf der Oberfläche, noch die Nebeneinanderstellung: denn nicht etwa in der Ferne nur, nicht aber auch in der Nähe erscheint einerlei Farbe der gemischten Dinge sondern überall. Viele Farben aber wird es geben, weil das Gemischte unter einander gemischt seyn kann nach vielen Verhältnissen, und das Eine nach Zahlen, das Andere allein nach dem Uebermaß.

Wie nun von den nebeneinander gestellten Farben oder von denen auf der Oberfläche — so kann auch bei Obigem von dem Gemischten Aehnliches gesagt werden.

Warum aber die Arten der Farben bestimmt sind und nicht un-

endlich, so wie auch die des Geschmacks und Schalles, wollen wir nachher auseinandersetzen.

Viertes Kapitel.

Von dem objektiven Geschmack.

Was also Farbe ist, und warum es viele Farben gibt, ist gesagt. Ueber Schall und Stimme ist früher gesprochen worden in den Untersuchungen über die Seele; über Geruch und Geschmack hingegen ist jetzt zu sprechen. Denn sie sind ungefähr derselbe Zustand, nicht aber in denselben Gegenständen kommt jeder von diesen zweien vor. Nur ist für uns deutlicher die Gattung der Geschmackssachen, als die des Geruchs. Ursache davon ist, weil wir unter allen Thieren, und unter den Sinnen in uns selbst den Geruch im geringsten Grade besitzen, das Gefühl aber am feinsten unter allen Thieren. Der Geschmack aber ist ein Gefühl.

Was nun die Natur des Wassers betrifft, so scheint sie zwar geschmacklos zu seyn; das Wasser jedoch muß entweder in sich selbst die Gattungen der Geschmacksgegenstände unempfindbar haben wegen der Kleinheit, wie Empedokles sagt; oder es muß eine solche Materie in ihm seyn, wie eine Allbesamung der schmeckbaren Dinge und alles muß aus Wasser entstehen, anderes aber aus einem andern Theile; oder endlich weil das Wasser keinen Unterschied hat, muß das Thätige Ursache seyn, wie wenn man das Warme und die Sonne als solche setzte. — Von diesem Allen jedoch ist, so wie es Empedokles darstellt, das Falsche sehr leicht einzusehen.

Wir sehen nemlich, daß der Geschmack durch die Wärme sich verändert, wenn die Fruchthüllen abgenommen und die Früchte an die Sonne gelegt und dem Feuer ausgesetzt werden, weil sie nicht

dadurch, daß sie etwas aus dem Wasser an sich ziehen, so geworden sind, sondern durch eine Veränderung die innerhalb der Fruchthülle selbst vorgeht; und daß sie auch, wenn sie, eine Zeit lang liegend, ausdünsten, scharf und süß und bitter und sonst noch mannigfaltig werden, und wenn sie gekocht sind, in alle Gattungen des Geschmacks so zu sagen, sich verwandeln.

Eben so ist auch unmöglich, daß das Wasser Stoff einer Allbesamung sey: denn wir sehen wie aus demselben Stoffe eben so wie aus derselben Nahrung, andere Geschmacksflüssigkeiten entstehen. — Es bleibt also nur übrig, anzunehmen, daß das Wasser sich verwandle dadurch, daß von außen darauf eingewirkt wird.

Daß nun das Wasser nicht von der Kraft der Wärme diese Eigenschaft annimmt, welche wir Geschmacksflüssigkeit nennen, ist klar; denn von allem Nassen ist das Dünnste das Wasser, ja dünner, als das Oel selbst; nur dehnt sich das Oel weiter aus, als das Wasser, wegen seiner Glätte. Das Wasser aber ist zertheilbar; daher ist es auch schwieriger, Wasser in der Hand zu halten, als Oel. Weil nun das Wasser allein, wenn es erhitzt wird, nie sich selbst verdichtet zeigt; so ist klar, daß die Ursache des Geschmacks eine andere seyn dürfte; denn die Flüssigkeiten des Geschmacks haben alle mehr Dichtigkeit; eine Mitursache desselben aber ist das Warme. —

Es zeigen sich aber die Geschmacksflüssigkeiten, so viele deren innerhalb der Fruchthüllen sind, diese ebenfalls auch in der Erde vorhanden. Deßhalb sagen auch Viele von den alten Naturkundigen, das Wasser sey so beschaffen, wie das Land, durch welches es fließt. Und dies ist besonders klar bei den salzigen Wassern; denn die Salze sind eine Art von Erde. Auch macht das durch Asche Durchsickernde, die bitter ist, den Geschmack bitter. Ueberdies gibt es viele Quellen, die theils bitter sind, theils scharf, theils noch an-

dere mannigfaltige Geschmacksflüssigkeiten haben. Naturgemäß aber entsteht vorzugsweise in den Pflanzen die Gattung der Geschmacksflüssigkeiten.

Das Feuchte nämlich ist wie alles Andere von Natur so beschaffen, daß es affizirt wird von dem Entgegengesetzten; entgegengesetzt aber ist das Trockene. Deßhalb leidet es (das Feuchte) auch etwas vom Feuer; denn trocken ist die Natur des Feuers. Allein dem Feuer eigenthümlich ist das Warme; der Erde aber das Trockene, wie gesagt ist in der Untersuchung über die Elemente. Insofern nun etwas Feuer ist, und insofern Erde, ist es nicht geeignet etwas zu thun oder zu leiden, noch zu irgend etwas anderem. Inwiefern aber jedem die Entgegensetzung inwohnt, insofern ist alles sowohl thätig als leidend.

Wie also diejenigen, welche im Feuchten die Farben und Säfte abspülen, bewirken daß das Wasser solches wird, eben so verfährt die Natur mit dem Trockenen und Erdigen, und macht das Feuchte, es durch das Trockene und Erdige hindurchseihend, und durch die Wärme in Bewegung setzend, zu einem Qualitativen. Und dies ist der Geschmack in den Dingen: die von dem erwähnten Trockenen im Feuchten entstandene Beschaffenheit, die den der Möglichkeit nach vorhandenen subjektiven Geschmack in Wirksamkeit umsetzt; denn sie (die Beschaffenheit) treibt das Empfindungsfähige, das der Möglichkeit nach früher vorhanden ist, dahin (in die Energie), indem das Empfinden nicht dem Lernen, sondern dem Anschauen entspricht.

Daß aber die Geschmacksflüssigkeiten *) nicht ein Zustand oder Entfernung jegliches Trockenen sind, sondern nur des Nahrhaften, muß man daraus abnehmen, weil weder das Trockene ohne Feuchtes,

*) S. de anima libr. 2. C.

noch das Feuchte ohne Trockenes ist; denn Nichts von diesen einzeln ist Nahrung für die Thiere, sondern das Gemischte daraus. Und von der Nahrung, die die Thiere zu sich nehmen, ist es das Fühlbare des Empfundenen, das Wachsthum und Abnahme bewirkt, deren Ursache das Zusichgenommene ist, insofern es warm und kalt: denn diese zwei bewirken sowohl Wachsthum als Abnahme. Ernährung aber bewirkt das Eingenommene, insofern es genießbar ist. Denn alles nährt sich durch das Süße, das einfach oder gemischt seyn kann. Darüber ist in den Untersuchungen über die Entstehung näher einzutreten; daher jetzt nur so viel davon zu berühren, als nöthig ist.

Das Warme also fördert die Nahrung, und richtet sie zu, und zieht das Leichte an sich; das Salzige aber und Bittere läßt es wegen der Schwere zurück. Was also in den äußern Körpern die äußere Wärme bewirkt, dasselbe bewirkt sie in der Natur der Pflanzen und Thiere. Deßhalb geschieht die Nährung durch das Süße. Es sind jedoch die andern Geschmacksflüssigkeiten in die Nahrung gemischt, auf dieselbe Art wie das Salzige und Scharfe, statt der Würze, und zwar der Vertheilung und des Gleichgewichts wegen, weil das Süße und Obenaufschwimmende zu nahrhaft ist.

Wie aber die Farben aus einer Mischung von Weiß und Schwarz bestehen, so die Geschmacksflüssigkeiten aus der von bitter und süß. Und jede besonders sind nach einem Verhältniß von Mehr oder Weniger, sey es nach bestimmten Zahlen der Mischung und nach Bewegungen, oder auch unbestimmt. Welche aber so gemischt sind, daß sie Vergnügen hervorbringen, diese sind es allein nach Zahlen.

Der fette Geschmack nun besteht aus dem süßen; das Salzige aber und Bittere, ist fast dasselbe. Hingegen der saure und beißende, und herbe und scharfe ist in der Mitte. Denn ungefähr gleich sind die Arten der Geschmacksflüssigkeiten, und die der Farben Von

Beiden nämlich gibt es sieben Arten, wenn man, wie es sachgemäß ist, das Graue als etwas Schwarzes setzt: denn es ergibt sich, daß das Gelbe zum Weißen gehört, wie das Fette zum Süßen; das Röthliche aber und Purpurfarbige, und Grüne, und Blaue zwischen dem Weißen und Schwarzen, und das Uebrige gemischt aus diesen. Und wie das Schwarze ein Verschwinden des Weißen in dem Durchsichtigen ist, so das Salzige und Bittere ein Verschwinden des Süßen in dem nahrhaften Feuchten. Daher ist auch die Asche aller verbrannten Stoffe bitter; denn das Trinkbare ist aus ihnen verflogen.

Demokritos aber, und die Meisten von den Naturforschern, welche von der Empfindung reden, haben eine höchst ungereimte Ansicht, wenn sie alles Empfundene als ein Fühlbares bezeichnen. Und doch ist, wenn es sich so verhält, klar, daß auch jeder der andern Sinne ein Gefühl ist. Daß dies aber unmöglich, ist nicht schwer einzusehen.

Ferner behandeln Jene alle gemeinschaftlichen Wahrnehmungen als besondere; denn Größe und Figur, und das Rauhe und Glatte, zudem das Scharfe und Stumpfe in den Körpern (Maßen) sind den Sinnen gemeinschaftlich, wo nicht allen, doch dem Gesicht und Gefühl. Deßhalb findet auch bei diesen Täuschung statt, bei den Eigenthümlichen aber nicht; z. B. das Gesicht geht auf die Farbe, das Gehör auf den Schall.

Diese aber, wie Demokritos, tragen die eigenthümlichen auf diese — die gemeinschaftlichen — über: denn das Weiße und Schwarze sagt er, sey, das eine rauh das andere glatt; auf die Figuren aber führt er die Geschmacksgegenstände zurück. Und doch kommt es entweder keinem, oder am meisten dem Gesicht zu, das Gemeinschaftliche wahrzunehmen; vielleicht auch mehr dem Schmecken, wenn es anders im Bereiche des schärfsten Sinnes ist, die kleinsten Theile in jeder Gattung zu unterscheiden, so daß das Schmecken auch vorzüglich das

übrige Gemeinschaftliche empfinden, und die Figuren am schärfsten beurtheilen müßte.

Ueberdies hat alles Empfundene einen Gegensatz, wie in der schwarzen Farbe das Weiße ist, und im süßen Geschmack das Bittere, Figur aber scheint einer Figur nicht entgegengesetzt zu seyn. Denn welcher von den vielwinkligen Figuren ist der Kreisumfang entgegengesetzt? Zudem ist, da unendlich viele Figuren sind, nothwendig, daß es auch unendlich viele Geschmackssachen gäbe. Denn warum sollte wohl die eine eine Empfindung bewirken, die andere aber nicht?

Ueber das Genießbare und den Geschmack ist nun gesprochen; denn die andern Zustände der Geschmackssachen erfordern eine eigene Untersuchung in der Physiologie der Pflanzen.

Fünftes Kapitel.

Von dem objektiven Geruch.

Auf dieselbe Art muß man auch über die Gerüche urtheilen; denn was das Trockene in dem Feuchten bewirkt, eben das bewirkt auch das schmackhafte Feuchte in einer andern Gattung, in Luft und Wasser gleicherweise. Gemeinschaftlich schreiben wir nun zwar diesen — Luft und Wasser — die Durchsichtigkeit zu; riechbar aber ist etwas nicht, insofern es durchsichtig ist, sondern insofern es die Kraft hat, die schmackhafte Trockenheit aufzulösen oder zu reinigen. Denn nicht allein in der Luft, sondern auch im Wasser findet das Riechen statt. Dies ist klar bei den Fischen und den Schalthieren. Denn es zeigt sich, daß sie riechen, ohne daß Luft im Wasser ist (denn die Luft, wenn sie darin entstanden ist, schwimmt nach Oben), und ohne selbst zu athmen. Wenn man also beide, sowohl das Wasser, als die Luft, als feucht setzte, so wäre wohl das Wesen des schmack-

haften Trockenen im Feuchten der Geruch, und das so Beschaffene riechbar.

Daß aber dieser Zustand ganz auf dem Geschmacke beruht, ist klar, aus dem, was Geruch hat und nicht hat; denn die Elemente sind geruchlos, wie: Feuer, Luft, Wasser, Erde, weil ihr Trockenes und Feuchtes ohne Geschmack ist, wenn nicht etwas Gemischtes solchen bewirkt. Daher hat auch das Meer Geruch; denn es hat Geschmacksflüssigkeit und Trockenheit. Auch sind die Salze mehr riechend, als Natron. Dies beweist das aus ihnen ausgedünstete Oel. Das Natron aber gehört mehr der Erde an. Ueberdies ist der Stein ohne Geruch; denn er ist ohne Geschmack. Die Holzarten aber sind riechend, weil mit Geschmack begabt, und von diesen selbst, sind es die Wasserholzarten weniger. Ferner ist von den Metallen das Gold ohne Geruch, weil ohne Geschmack; das Erz aber und Eisen riechend. Wenn aber das Feuchte ausgebrannt ist, dann werden die Bodensätze am unriechbarsten. Silber und Zinn sind theils mehr theils weniger riechbar, als die einen und andern Metalle; denn sie sind wasserartig.

Es scheint aber Einigen die rauchartige, der Erde und der Luft gemeinschaftlich zukommende Ausdünstung Geruch zu seyn. Und dahin neigen sich Alle in Bezug auf den Geruch. Daher hat auch Herakleitos gesagt, daß, wenn alles Seyende Rauch würde, die Nasen erkennen würden. Alle nun suchen den Geruch zu erklären theils als Dampf, theils als Ausdünstung, theils als dieses Beides. Es ist jedoch der Dampf eine Feuchtigkeit, die rauchartige Ausdünstung aber, wie gesagt, der Luft und dem Wasser gemeinsam; und aus jenem ist zusammengesetzt das Wasser, aus dieser aber eine Erdart. Allein keines davon scheint der Geruch zu seyn: denn der Dampf besteht aus Wasser; die rauchartige Ausdünstung aber kann unmöglich

im Wasser entstehen. Es riechen aber auch die Wasserthiere, wie früher gesagt worden, überdies wird die Ausdünstung als etwas den Ausflüssen Gleiches angenommen. Wenn also diese nicht richtig bestimmt ist, dann auch jener nicht.

Daß nun das Feuchte, sowohl das in der Luft, als das im Wasser, etwas aufnehmen und leiden kann von der schmackhaften Trockenheit, ist nicht unklar; denn auch die Luft ist feucht von Natur. Ebenfalls ist offenbar, daß das Trockene, als würde es abgewaschen, gleich wirkt in dem Feuchten, und in der Luft. Ueberdies müssen die Gerüche den Geschmacksflüssigkeiten ähnlich seyn. Und wirklich trifft dieses bei Einigen zu; denn es gibt beißende und süße Gerüche, und saure und herbe, und fette, und die bittern könnte man den Faulen entsprechend nennen. Deßhalb, wie jene schwer zu verschlucken, so sind die Faulen schwer zu athmen. — Es ist also klar, daß, was im Wasser der Geschmack, das in der Luft und im Wasser der Geruch ist. Und deßhalb stumpft das Kalte und das Gefrieren auch die Geschmacksflüssigkeiten ab, und macht die Gerüche verschwinden; denn die Kälte und das Gefrieren macht das Warme, Bewegende und Schaffende verschwinden.

Vom Riechbaren aber gibt es zwei Arten; denn falsch ist, was Einige sagen, daß es keine Arten des Riechbaren gebe: sondern es gibt solche. Es ist aber zu bestimmen, auf welche Weise es solche gibt, und nicht gibt.

Die eine Art derselben ist nach den Geschmacksflüssigkeiten bestimmt, wie wir sagten, und diese Gerüche haben das Angenehme und Unangenehme beziehungsweise. Denn weil dieses Zustände des ernährenden Theiles der Seele sind, so sind ihre Gerüche, wenn man begehrt, angenehm, wenn man aber gesättigt ist, und nichts mehr bedarf, nicht angenehm, ja nicht einmal dann, wenn die mit

Gerüchen versehene Nahrung nicht angenehm ist. So daß diese (Gerüche) wie wir sagten, beziehungsweise das Angenehme und Unangenehme haben; daher sie auch allen Thieren gemeinsam sind.

Dies ist die eine Art der Gerüche, die andern sind diejenigen, welche an sich angenehm sind, wie die der Blumen. Denn sie laden weder mehr, noch weniger zur Nahrung ein; auch tragen sie nichts zur Begierde bei, sondern mehr das Gegentheil; denn es ist wahr, was, den Euripides verspottend, Strattis sagte: „Wenn du Linsenmus kochest, gieße nicht Salbe hinein". Diejenigen aber, die jetzt in die Getränke solche Stoffe gießen, erzwingen das Vergnügen durch Angewöhnung bis aus zwei Empfindungen das Süße gleichsam eins geworden ist und wie aus Einer Empfindung entspringend.

Dieses Riechbare nun ist dem Menschen eigenthümlich; der nach den Geschmacksdingen bestimmte Geruch aber auch den übrigen Thieren, wie früher gesagt worden, und die Arten dieser Gerüche, weil sie beziehungsweise das Angenehme haben, sind bestimmt nach den Geschmacksdingen; die von jenen aber nicht, weil ihre Natur an sich selbst angenehm oder unangenehm ist.

Die Ursache aber, warum ein solcher Geruch dem Menschen eigenthümlich ist, beruht auf der im Gehirn sich befindenden Kälte. Denn da das Gehirn von Natur kalt ist, und das Blut um dasselbe herum in den Adern zwar dünn und rein, aber leicht abzukühlen (daher bewirkt auch die durch den Ort [das Gehirn] abgekühlte Ausdünstung der Nahrung die krankheiterregenden Flüssigkeiten); so ist diese Art des Geruches den Menschen zum Schutze der Gesundheit gegeben. Denn dies ist die einzige Bestimmung desselben.

Er hat aber auch offenbar diese Wirkung; denn die Nahrung, sowohl die trockene als feuchte, ist, wenn gleich angenehm, oft ungesund; die aber von dem an sich wohlriechenden Geruch ist, auf

welche Art man ihn auch immer hat, so zu sagen immer zuträglich. Und deßhalb entsteht Geruchsempfindung durch Einathmen; aber nicht in allen Thieren, sondern nur in den Menschen, und unter den mit Blut versehenen in den Vierfüßigen, und in denen, welche mehr der Natur der Luft theilhaftig sind. Denn weil die Gerüche zu dem Gehirn geleitet werden wegen der in ihnen sich befindenden Leichtigkeit der Wärme, so befindet sich die Umgegend dieses Ortes in einem gesunderen Zustande; denn das Geruchsvermögen ist von Natur warm. Die Natur bedient sich aber des Einathmens zu zwei Verrichtungen, und zwar als Hauptverrichtung zum innern Schutz der Brust, als Nebenverrichtung aber zum Geruch; denn bei dem Athmen bringt er gleichsam im Vorbeigehen die Bewegung durch die Nasenlöcher hervor.

Eigenthümlich also ist der Natur des Menschen die so beschaffene Geruchsgattung, weil er unter den Thieren nach Verhältniß der Größe das meiste und feuchteste Gehirn hat; denn deßhalb allein so zu sagen, empfindet unter den Thieren der Mensch und freut sich der Gerüche der Blumen und derartiger Dinge, da ihre Wärme und Bewegung dem Uebermaß der im Gehirn vorhandenen Feuchtigkeit und Kälte entspricht.

Den andern Thieren aber, die Lungen haben, hat die Natur den Sinn der andern Geruchsart durch das Athmen gegeben, um nicht zwei Sinnorgane zu schaffen; denn es ist hinreichend, weil doch auch durch das Athmen, wie den Menschen der Sinn beider riechbaren Arten, so diesen (den Thieren) nur der der einen Art zukommt.

Daß aber auch die nicht athmenden (Thiere) eine Empfindung des Riechbaren haben, ist klar: denn die Fische, und die ganze Gattung der Insekten empfinden scharf, und in die Ferne, wegen der nährenden Geruchsart, wenn sie auch weit verschieden sind von

ihrer eigenthümlichen Nahrung; wie die Bienen thun in Bezug auf den Honig, und die Gattung der kleinen Ameisen, welche Einige Honigameisen nennen, und von den Meerthieren die Purpurschnecken und viele der übrig derartigen Thiere empfinden die Nahrung scharf durch den Geruch.

Womit sie aber empfinden, ist nicht eben so klar. Deßhalb könnte man fragen, womit sie wohl den Geruch empfinden, wenn anders einzig durch Athmen das Riechen entsteht; was offenbar bei allen athmenden Thieren geschieht. Von den Insekten und Fischen aber athmen keines empfinden jedoch, wenn es anders nicht einen andern Sinn gibt außer den fünfen. Dies aber ist unmöglich; denn das Riechen geht auf das Riechbare, und dieses empfinden jene Thiere, aber vielleicht nicht auf dieselbe Art, sondern bei den Athmenden hebt die Luft das Vorliegende, wie einen Deckel weg, (deßhalb empfinden sie nicht ohne zu athmen); bei den Nichtathmenden aber ist dieses schon weggehoben. Es verhält sich, wie mit den Augen der Thiere, von denen Einige Augenlieder haben, bei deren Nichtöffnung sie nicht sehen können; andere aber, die starräugig sind, keine haben: deßhalb haben sie nichts nöthig zu ihrer Oeffnung, sondern sie sehen, von wo aus es zu sehen möglich ist, augenblicklich.

Gleicherweise stößt sich aber auch keines der andern Thiere am Geruch des an sich Uebelriechenden, wenn es nicht gerade etwas verderbliches ist. Von diesem aber gehen sie gleicherweise zu Grunde, wie auch die Menschen vom Kohlendampf Kopfschmerzen bekommen, und oft zu Grunde gehen. So ersticken auch von der Kraft des Schwefels, und der asphaltartigen Dinge die andern Thiere, und fliehen sie wegen dieses Umstandes. Um den Uebelgeruch selbst aber an sich kümmern sie sich nicht, obgleich viele Pflanzen übel rie-

chen, wenn der Geruch nicht bei jenen Thieren auf den Gaumen oder die Nahrung Einfluß hat.

Es scheint aber der Sinn des Riechens; da die Sinne ungerade sind, und die Zahl des Ungeraden die Mitte einnimmt, auch selbst ein Mittleres zu seyn zwischen dem fühlenden, wie: dem Gefühl und dem Schmecken und dem durch ein Medium Empfindenden, wie: dem Gesicht und Gehör. Daher ist auch das Riechbare ein Zustand des Ernährungsfähigen, (dieses aber gehört in die Gattung des Fühlbaren), und des Hörbaren und Sichtbaren; deßhalb riecht man auch in der Luft und im Wasser. So daß das Riechbare etwas diesen beiden (Elementen) Gemeinschaftliches ist, was auch dem Fühlbaren zukommt, und dem Hörbaren, und dem Durchsichtigen. Deßhalb wird es passend verglichen als eine Eintauchung und Abwaschung der Trockenheit im Feuchten und Flüssigen.

Auf welche Weise man nun Arten des Riechbaren setzen muß und auf welche Weise nicht, sey so weit besprochen.

Was aber einige der Pythagoräer sagen, ist nicht sachgemäß. Sie behaupten nämlich, es nähren sich einige Thiere durch die Gerüche. Denn erstlich sehen wir, daß die Nahrung zusammengesetzt seyn muß, denn das, was ernährt wird, ist nicht einfach; daher gibt es Abgänge der Nahrung, entweder in den Thieren selbst, oder außerhalb, wie in den Pflanzen. Zudem ist auch nicht das Wasser selbst allein geeignet, als unvermischt, zu nähren; denn etwas Körperlichfestes muß dasjenige seyn, was eine Verbindung bewirken soll. Ueberdies ist noch viel weniger wahrscheinlich, daß die Luft sich verkörpere. Dazu kommt noch, daß alle Thiere einen die Nahrung aufnehmenden Ort haben, woraus der Körper Nahrung an sich zieht und empfängt; des Riechbaren Sinnorgan aber ist im Kopfe, und kommt mit einer

luftartigen Ausdünstung hinein; deßhalb wandert es wohl in die zum Athmen eingerichtete Werkstätte.

Daß also das Riechbare nicht zur Nahrung beiträgt, insofern es riechbar ist, ist klar; daß es aber die Gesundheit fördert, erhellt sowohl aus der Empfindung, als aus dem Gesagten, was demnach der Geschmack in dem Ernährenden, und für das Ernährte, das ist für die Gesundheit das Riechbare.

Ueber jedes Sinnesorgan im Einzelnen mag auf diese Art die Bestimmung gegeben seyn.

Sechstes Kapitel.

Ueber die Theilbarkeit der Sinnobjekte. Ueber die Art und Weise, wie sie in die Sinne gelangen, und dieselben affiziren.

Man könnte aber fragen, wenn jeder Körper in's Unendliche getheilt wird, ob etwa auch die empfindbaren Zustände, als: Farbe, Geschmack und Geruch, und Schwere und Schall, und Kaltes und Warmes, und Leichtes und Hartes und Weiches? Oder ob dies unmöglich sey? denn jedes davon ist geeignet, den Sinn zu wecken; denn in der Fähigkeit desselben bewegen zu können liegt ihrer Aller Bestimmung. So daß demzufolge nothwendig der Sinn in's Unendliche getheilt wird und alle Größe empfindbar ist. Denn es ist unmöglich, das Weiße zwar zu sehen, nicht aber auch das Quantitative. Und wenn es nicht so wäre, so könnte es wohl irgend einen Körper geben, der keine Farbe hat, noch Schwere, noch eine andere derartige Eigenschaft. Demzufolge würde er überhaupt unempfindbar seyn; denn jenes sind empfindbare Eigenschaften. Das Empfindbare würde also bestehen aus Nichtempfindbarem. Aber es muß aus Empfindbarem bestehen, also wohl nicht aus dem Mathematischen. Ferner mit was könnten wir wohl solches Unempfindbare unter-

scheiden, oder erkennen? Mit dem Verstand etwa? Aber Solches ist nicht denkbar, und der Verstand denkt die Außendinge nicht, wenn sie nicht mit Empfindung verbunden sind, zugleich aber, wenn dies Alles sich so verhält, scheint es, übereinzukommen mit der Ansicht derer, welche die Größen als untheilbar annehmen; denn so dürfte sich diese Untersuchung lösen lassen. Aber jene (die untheilbaren Größen nemlich) sind unmöglich. Doch darüber ist in den Untersuchungen über die Bewegung gesprochen.

Bei der Lösung dieser Fragen wird sich nun zugleich ergeben, warum auch die Arten der Farbe, des Geschmacks, der Töne und des übrigen Empfindbaren begrenzt sind. Was nämlich Extreme hat, muß innerlich begrenzt seyn; das Entgegengesetzte aber ist Extrem. Jedes Empfindbare hat aber eine Entgegensetzung, wie in der Farbe das Weiße und Schwarze, im Geschmack das Süße und Bittere; und in allem Andern ist das Entgegengesetzte Extrem.

Das an sich Stetige nun wird getheilt in unendlich ungleiche Theile, aber in gleiche begrenzte; das nicht an sich Stetige aber in begrenzte Arten. Weil nun die Zustände als Arten zu fassen sind, in denselben aber immer die Stetigkeit vorhanden ist, so ist anzunehmen, daß das der Möglichkeit nach, und das der Wirklichkeit nach bestehende verschieden sey. Deßhalb ist der tausendste Theil der gesehenen Hirse uns verborgen, wenn gleich das Gesicht darauf hingerichtet ist; und die Stimme im Viertelston ist uns verborgen, obgleich man jede Melodie als stetige hört. Der Abstand der Mitte zu den Extremen ist uns verborgen. Ebenso auch in dem übrigen Empfindbaren das durchaus Kleine, denn nur der Möglichkeit nach ist es sichtbar, der Wirklichkeit aber nicht, wenn es abgesondert ist. So ist die Linie, die einen Fuß mißt, der Möglichkeit nach in der zweifüßigen, der Wirklichkeit nach aber von ihr getrennt. Solche abgesonderte Ueber-

schüsse möchten sich füglich in ihre Umfassungen auflösen lassen, wie z. B. eine kleine Flüssigkeit ins Meer geschüttet. Aber wahrlich, wenn auch das für den Sinn Unerreichbare (ὑπεροχή) weder an sich empfindbar, noch getrennt ist (denn die Unerreichbarkeit ist der Möglichkeit nach in dem schärfern Sinn); so wird auch nicht ein solches Empfindbares als getrenntes der Wirklichkeit nach zu empfinden seyn, und doch wird es empfindbar seyn. Der Möglichkeit nach nämlich ist es bereits, und der Wirklichkeit nach wird es empfindbar seyn, wenn es dem Ganzen beigefügt ist.

Daß nun einige Größen und Zustände uns verborgen sind, und warum, und wie empfindbar, und wie nicht, davon ist gesprochen.

Wenn aber etwas dieser Art irgendwie so vorhanden ist, daß es der Wirklichkeit nach empfindbar ist, und nicht allein im Ganzen, sondern auch davon abgesondert, so müssen auch der Zahl nach die Farben, Geschmacksgegenstände und Töne begrenzt seyn.

Man könnte ferner die Frage aufwerfen, ob entweder das Empfindbare, oder die vom Empfindbaren ausgehenden Bewegungen, (auf beide Arten kann wohl die Empfindung entstehen, wenn sie in Wirksamkeit sind) zuerst in das Medium gelangen, wie der Geruch und der Schall offenbar thun; denn der Nahestehende empfindet den Geruch früher, und der Schall erfolgt später als der Schlag. Ist es etwa mit dem Gesehenen und dem Lichte ebenso? Wie auch Empedokles sagt, das Licht komme von der Sonne früher in die Mitte, als zum Gesicht, und auf die Erde.

Es könnte wohlbegründet scheinen, daß dies so erfolge. Das Bewegte nämlich bewegt sich von einem Punkte aus, so daß auch eine Zeit verlaufen muß, in welcher es sich von dem Einen zum Andern bewegt; jede Zeit aber ist theilbar, so daß es eine solche gab, wo der Strahl noch nicht gesehen wurde, sondern noch im Medium

sich bewegte. Und wenn Alles zugleich hört, und gehört hat, und überhaupt empfindet, und empfunden hat, so gibt es kein Entstehen der Thätigkeit der Sinne, sondern sie sind ohne solches, doch nichts desto weniger, anders als z. B. beim Schalle, der mit dem entstandenen Schlage noch nicht im Gehöre ist*). Dies beweist auch die Verwandlung der Buchstaben beim Sprechen, indem es geschieht, daß die Bewegung in dem Medium entsteht: denn das Gesprochene hört man offenbar nicht deßhalb, weil die bewegte Luft sich verwandelt.

Ist nun das Licht und die Farbe etwa auch so? Nicht wohl; denn nicht durch ein gewisses Verhalten zu einander steht das eine, und wird das andere gesehen; sie sind vielmehr als Gleiche vorhanden: denn es muß nicht jedes einzeln für sich bestehen; und weil sie einander gleich sind, so macht es keinen Unterschied, ob sie nahe oder weit von einander entfernt sind. Aber beim Schall und Geruch ist es begreiflich, daß es so sich verhält. Denn wie die Luft und das Wasser, sind sie zwar zusammenhängend; doch aber die Bewegung beider getheilt. Deßhalb hört und riecht der Erste und der Letzte manchmal dasselbe, manchmal aber nicht.

Doch auch hierüber scheint Einigen eine Schwierigkeit zu erwachsen. Sie sagen nämlich, es sey unmöglich, daß der eine dasselbe höre oder sehe und rieche, was ein anderer; denn Viele und getrennt Seyende können nicht dasselbe hören oder riechen; indem das Eine selbst von sich selbst getrennt wäre.

Es empfinden wohl Alle einerseits das, was zuerst bewegt hat, wie die Trompete, oder Weihrauch, oder Feuer, als ein solches, das der Zahl nach Eins und dasselbe ist; andererseits aber empfinden sie

*) Wo also ein Werden, eine Entstehung Statt findet.

das Eigenthümliche als verschieden der Zahl nach, der Form nach aber als Dasselbe. Deßhalb geschieht es, daß Viele zugleich sehen, und riechen und hören.

Es sind aber diese Erscheinungen weder Körper, sondern ein Zustand und eine Bewegung (denn sonst würde dies nicht erfolgen), noch sind sie ohne Körper. Mit dem Lichte jedoch hat es eine andere Bewandtniß, denn das Licht besteht in einer wesentlichen Eigenschaft; aber es ist keine Bewegung.

Ueberhaupt findet nicht das gleiche Verhältniß statt bei einer Verwandlung und Ortsbewegung. Die Bewegungen kommen begreiflicherweise zuerst in das Medium (es scheint aber der Schall eine Bewegung zu seyn von etwas schnell Laufendem). Was aber verwandelt wird, damit verhält es sich nicht so; denn es kann plötzlich verwandelt werden, und nicht die Hälfte zuerst, wie das Wasser auf einmal alles gefriert. Doch wenn das Zuerwärmende oder Gefrierende in großer Menge vorhanden ist, so wird das folgende vom Folgenden affizirt, das Erste aber wird von dem Verwandelnden selbst verändert, und es ist nicht nothwendig, daß das Ganze zugleich und plötzlich sich verwandle. Uebrigens würde das Schmecken auch seyn, wie der Geruch, wenn wir im Feuchten lebten, und wir würden noch in einer weitern Entfernung ohne Berührung empfinden.

Es wird aber natürlich nicht alles, was zwischen dem Sinnorgan ist, zugleich affizirt, außer bei dem Licht, gemäß dem Gesagten. Eben darum auch bei dem Sehen; denn das Licht bewirkt das Sehen.

Siebentes Kapitel.

Ob mehrere Sinnobjekte zugleich wahrgenommen werden können. Ihre Begründung in der untheilbaren Seelenkraft.

Es gibt auch noch folgende weitere Schwierigkeit bei der Empfindung: ob man nemlich zugleich zwei Dinge empfinden könne in derselben und untrennbaren Zeit, oder aber nicht, wenn anders stets die größere Bewegung die kleinere verdrängt. Deßhalb nimmt man, was vor die Augen kommt, nicht wahr, wenn man gerade über etwas eifrig nachdenkt, oder etwas fürchtet, oder ein großes Geräusch hört.

Dies sey also festgesetzt; auch daß jedes Ding mehr empfunden werden kann, wenn es einfach ist, als wenn gemischt; wie ungemischter Wein mehr, als gemischter, und Honig, und Farbe, und die tiefste Saite allein mehr, als in der Anstimmung durch alle hindurch, weil sie einander unkenntlich machen. Dies pflegt dasjenige zu bewirken, woraus ein Einiges entsteht.

Wenn also die größere Bewegung die kleinere verdrängt; so ist nothwendig, daß wenn sie zugleich sind, auch jene (die größere) weniger empfindbar sey, als wenn sie allein wäre, denn die mit ihr vermischte kleinere vermindert den Eindruck, wenn anders alles Einfache mehr empfindbar ist. Wenn also verschiedene Bewegungen gleich sind, so wird keine davon (besonders) empfunden werden: denn die eine wird gleicherweise die andere verschwinden machen (aufheben). Eine einfache (Bewegung) aber ist nicht zu empfinden. So daß in diesem Falle entweder gar keine Empfindung seyn wird, oder aus Beiden eine andere; was auch zu entstehen scheint aus dem Gemengten, in was immer es vermischt worden seyn mag.

Da nun aus Einigem etwas entsteht; aus Anderem aber nicht,

solches aber das ist, was Gegenstand verschiedener Sinne ist: denn dasjenige wird vermischt, dessen Extreme sich vereinigen; es kann aber nicht aus dem Weissen und Scharfen ein Einiges entstehen, als nur beziehungsweise, aber nicht so, wie aus dem tiefen und hohen Ton ein Einklang; — da dieses nun sich so verhält, so kann man diese *) nicht zugleich empfinden. Denn die gleichen Bewegungen heben einander auf, weil nicht eine Einige aus ihnen entsteht. Wenn sie aber ungleich sind, so wird die stärkere (Bewegung) eine Empfindung hervorbringen, weil die Seele mehr mit Einem Sinn zugleich zwei Dinge, welche zu Einem Sinne gehören, wie das Tiefe und Hohe, empfinden dürfte; denn die Bewegung eben dieses Einen Sinnes geschieht mehr zugleich, als die zweier Sinne, wie z. B. des Gesichts und Gehörs.

Mit Einem Sinne aber zugleich zwei Dinge zu empfinden, ist nicht möglich, wenn sie nicht mit einander vermischt sind. Denn die Mischung pflegt eine Einheit zu bilden; auf eine Einheit aber geht Eine Empfindung, die Eine aber ist zugleich mit ihr selbst. So daß man nothwendig das Gemischte zugleich empfinden wird, weil man mit Einem Sinne der That nach empfindet; denn der Thätige Eine (Sinn) geht auf Eins der Zahl nach; auf eine Einheit der Form nach aber der der Möglichkeit nach eine Sinn. Und wenn also der thätige Sinn ein Einiger ist, so bezeichnet er jene (gemischten) Theile als Eins. Sie müssen also gemischt seyn.

Daher wenn keine Mischung statt gefunden hat, werden die thätigen Sinne zwei seyn. Aber in Bezug auf Eine Möglichkeit, und untrennbare Zeit muß auch Eine Thätigkeit seyn; denn ein für

*) z. B. das Weiße und Scharfe, als verschiedenen Sinnen zukommend.

allemal kommt Einer Möglichkeit nur Eine Bewegung und Ein Gebrauch zu; eine Eine aber ist die Möglichkeit. Man kann also nicht zugleich zwei Dinge empfinden mit Einem Sinne.

In der That aber, wenn es unmöglich ist, die dem nemlichen Sinne unterliegenden Dinge zugleich zu empfinden, wenn es zwei sind; so ist klar, daß noch viel weniger die zweien Sinnen zukommenden Dinge zugleich empfunden werden können, wie das Weiße und Süße. Denn es scheint die Seele das Eins der Zahl nach mit nichts anderem zu benennen, als mit dem zugleich; das Eins der Form nach aber mit dem unterscheidenden Sinn, und der Art und Weise.

Dies meine ich so, daß auf gleiche Art das Weiße und Schwarze, das der Form nach verschieden ist, derselbe Sinn unterscheidet, und das Süße und Bittere derselbe für sich selbst, aber von jenem *) verschiedene Sinn; allein jedes der Entgegengesetzten auf verschiedene Art: eben so die ihnen selbst (den Sinnen) innerlich zukommenden Elemente des Gegensatzes auf verschiedene Art; z. B. wie das Schmecken das Süße unterscheidet, so das Gesicht das Weiße; wie aber dieses das Schwarze, so jenes (das Kosten) das Bittere.

Zudem wenn die Bewegungen der entgegengesetzten Sinnobjekte entgegengesetzt sind, die Entgegengesetzten aber in Demselben und Untheilbaren nicht zugleich seyn können, und das Entgegengesetzte unter den Einen Sinn fällt, wie das Süße und Bittere (dem einen Sinn, dem Geschmack zukommt); so könnte man diese wohl nicht zugleich empfinden. Gleicherweise aber auch nicht das nicht Entgegengesetzte. Denn das eine ist das Entgegengesetzte des Weißen, das andere des Schwarzen, und in den andern empfindbaren Dingen eben so, wie von den Geschmacksobjekten die einen zum

*) Der das Weiße und Schwarze beurtheilt.

Süßen, die andern zum Bittern gehören. Auch nicht die gemischten Theile können zugleich empfunden werden. Denn es sind Verhältnisse entgegengesetzter Dinge, wie in der Musik die Oktave und Quinte, außer wenn man sie als Eins empfindet. So wird das Verhältniß der Extreme eins, anders aber nicht; denn es wird zugleich seyn das Verhältniß des Vielen zum Wenigen, oder des Ungeraden zum Geraden, und umgekehrt, das des Wenigen zum Vielen, oder des Geraden zum Ungeraden.

Wenn nun noch weiter von einander absteht, und verschieden ist das verwandtschaftliche (σύστοιχα) zwar genannte, aber in einer andern Gattung seyende von dem in derselben Gattung, (ich meine so: das Süße und das Weiße nenne ich verwandtschaftlich, aber der Gattung nach verschieden; das Süße aber ist vom Schwarzen noch weiter der Art nach verschieden als das Weiße) so möchte jenes (in einer andern Gattung) noch weniger zugleich empfunden werden können, als das, was der Gattung nach dasselbe ist, so daß, wenn nicht dieses, auch jenes nicht.

Was aber einige Harmonisten sagen, daß die Töne nicht zugleich zum Ohre gelangen, sondern nur zu gelangen scheinen, und daß es uns entgehe, so oft die Zeit unempfindbar sey, ist dieses wohl eine richtige Behauptung oder nicht? Sogleich nämlich könnte Jemand auch jetzt, auf dieses sich stützend, sagen, daß es scheine, als sehe und höre man zugleich, weil uns die Zwischenzeiten verborgen seyen. Allein dies ist wohl nicht wahr; und es kann weder eine Zeit unempfindbar seyn, noch verborgen, sondern alle kann man empfinden.

Denn wenn Jemand zuweilen selbst sich selbst wahrnimmt, oder einen andern in stetiger Zeit, so ist unmöglich, daß es ihm dann verborgen sey, daß er ist. Ist aber in der stetigen ein so geringer Theil,

welcher überhaupt unempfindbar ist, so ist klar, daß es ihm dann selbst verborgen seyn mag, ob er ist, und ob er sieht, und er nimmt nicht wahr, und wenn er wahrnimmt, so würde ferner weder eine Zeit noch überhaupt eine Sache seyn, welche er wahrnimmt oder worin, wenn nicht etwa so, daß er in einem Theile derselben (Zeit) oder etwas derselben Sache sieht, wenn es anders eine Größe gibt, sowohl einer Zeit, als einer Sache, die überhaupt unempfindbar ist wegen der Kleinheit, denn wenn man die ganze Erde sieht, so nimmt man sie auch dieselbe ganze stetige Zeit hindurch wahr, nicht mit einem Zeitmoment.

Es sey vom Ganzen das CB weggenommen, in welchem man nicht empfand. Also sieht man in einem Theile von diesem (dem Ganzen) oder etwas von diesem, wie man die ganze Erde sieht, weil einen Theil derselben, und man in dem Jahre läuft, weil in einem Theil desselben. Aber wahrlich in dem BC nimmt man nichts wahr. Dadurch also, daß man in etwas davon das AB wahrnimmt, wird gesagt, man nehme das Ganze wahr, oder die ganze Erde. Dasselbe Verhältniß findet bei AC statt; denn immer in Etwas und Etwas, nicht aber ein Ganzes ist wahrzunehmen.

Alles ist nun also empfindbar; aber wie groß es ist, das kommt nicht genau zur Erscheinung: denn die Größe der Sonne, und das Vierellige sieht man aus der Ferne, aber es zeigt sich nicht, wie groß es ist, sondern manchmal ist etwas untrennbar, man sieht es aber als nicht untrennbar. Die Ursache davon ist in dem Vorhergehenden angegeben.

Daß nun keine Zeit unempfindbar ist, ist hieraus klar. Was aber die vorher erwähnte Schwierigkeit betrifft, so ist zu untersuchen, ob es zuläßig sey, zugleich Mehreres zu empfinden, oder nicht zu-

läßig. Das Zugleich nenne ich das, was in einer und untrennbaren Zeit unter einander ist.

Zuerst also ist es etwa so zuläßig, daß man zwar zugleich, aber mit einem andern Theil der Seele empfindet, und nicht mit dem Untheilbaren, doch aber mit einem so untheilbaren, als einem zusammenhängenden Ganzen? Zuerst etwa, in Bezug auf einen Sinn, z. B. das Gesicht, wird es, wenn es mit einem Theil diese, mit einem andern eine andere Farbe wahrnimmt, mehrere der Art nach identische Theile haben? Denn was man da empfindet, ist in derselben Gattung.

Wenn nun jemand sagte, daß man, wie zwei Augen im Körper, unbedenklich ebenso in der Seele ein ähnliches Verhältniß annehmen könne, so kann aus jenen Theilen vielleicht eine Einheit entstehen und Eine Wirksamkeit derselben. Wenn also dort Eins ist, das aus Beiden entsteht, wäre dieses das Empfindende; wenn aber nicht Eins, würde es sich anders verhalten. Ferner wären dieselben Sinne mehrere, wie wenn Jemand verschiedene Erkenntnißarten nennte. Denn weder die Wirksamkeit wird ohne die ihr entsprechende Möglichkeit seyn, noch ohne jene Wirksamkeit eine Empfindung. Wenn diese mehrere aber die Seele in einem Einigen und Untheilbaren empfindet, dann offenbar auch die übrigen: denn es wurde als wahrscheinlicher angenommen, daß sie zugleich diese mehreren Empfindungen empfinde, als die der Gattung nach verschiedenen.

Wenn also die Seele mit einem andern Theile das Süße, mit einem andern das Weiße empfindet, so ist entweder das aus diesem Bestehende ein Einiges, oder nicht ein Einiges. Aber es ist nothwendig ein Einiges; denn ein Einiges ist der empfindende Theil. Auf was für ein Einiges geht nun jenes? denn es entsteht nichts Einiges aus dieser (dem Süßen und Weißen nämlich). Also muß

es ein Einiges der Seele seyn, womit man alles empfindet, wie früher gesagt worden, aber eine andere Gattung durch eine andere.

Ist also wohl, in sofern es der Wirklichkeit nach ungetrennt ist, ein Einiges das Empfindungsvermögen für das Süße und Weiße, wenn es aber ein Getrenntes der Wirklichkeit nach geworden ist, ein Verschiedenes? Oder verhält es sich wie bei den Dingen selbst, so auch bei der Seele. Denn dasselbe und Einige der Zahl nach ist weiß und süß, und noch vieles andere, wenn nicht die Zustände von einander getrennt sind, sondern das Seyn jedes Einzelnen verschieden ist.

Auf gleiche Weise ist also auch bei der Seele anzunehmen, daß dasjenige, welches alles empfindet, dasselbe und ein Einiges der Zahl nach sey, dem Seyn nach aber verschieden, und zwar verschieden von dem einen der Gattung, von dem andern der Art nach. Daher dürfte die Seele demzufolge empfinden zugleich mit Demselbigen und Einigen, nicht aber nach demselben Verhältnisse.

Daß aber alles Empfindbare eine Größe ist, und nicht ein untrennbar Empfindbares, ist klar. Denn es gibt einen unendlichen Abstand, von wo etwas nicht gesehen wird, von wo aber Etwas gesehen wird, da ist der Abstand begränzt. Eben so auch das Riechbare und Hörbare, und was man nicht durch unmittelbare Berührung empfindet.

Es gibt aber auch ein Aeußerstes des Abstandes, von wo aus man nicht sieht, und ein Erstes, von wo aus man sieht. Dies muß also untrennbar seyn, und was jenseits von diesem ist, kann man nicht empfinden; was aber diesseits — muß empfunden werden. Wenn also etwas Empfindbares untrennbar ist, wenn es an die äußerste Grenze gestellt wird, von wo aus, am letzten Punkt es unempfindbar, am ersten aber empfindbar ist; so würde eintreffen,

daß es zugleich sichtbar und unsichtbar wäre. Das aber ist unmöglich.

2. Ueber Erinnerung und Wiedererinnerung.

I.

Von den Sinnorganen nun und dem Empfindbaren, wie sie sich verhalten, ist sowohl gemeinschaftlich, als auch in Beziehung auf jedes einzelne Sinnorgan gesprochen. Was jetzt das Uebrige betrifft, so ist zuerst die Untersuchung zu führen über das Erinnerungsvermögen und das Erinnern, was es ist, und wegen welcher Ursache es entsteht, und welchem von den Theilen der Seele dieser Zustand und die Wiedererinnerung zukommt. Denn die Erinnerungsfähigen und Wiedererinnerungsfähigen sind nicht dieselben, sondern meistens haben die schwer Fassenden mehr Erinnerungskraft, die schnell Fassenden aber und Gelehrigen mehr Wiedererinnerungskraft.

Zuerst müssen wir nun angeben, wie das, dessen man sich erinnert, beschaffen ist, denn dies täuscht uns vielfältig. Denn weder des Zukünftigen kann man sich erinnern, sondern dies ist Gegenstand des Meinens und Hoffens (es dürfte aber auch eine Wissenschaft geben, die sich mit dem Hoffen abgibt, wie Einige die Wahrsagungskunst nennen); noch auch geht die Erinnerung auf das Gegenwärtige, sondern die Empfindung: denn mit dieser erkennen wir weder das Zukünftige, noch das Vergangene, sondern allein das Gegenwärtige. Die Erinnerung aber geht auf das Vergangene. Von dem aber, was da ist, wenn es da ist, wie ein bestimmtes Weiße, wenn man es sieht, würde wohl Niemand sagen, daß man sich dessen erinnere; noch auch von dem innerlich Angeschauten, wenn man gerade anschaut

oder denkt. Sondern von dem einen sagt man nur, daß man es empfinde, von dem andern, daß man es wisse. Wenn man aber die Wissenschaft und Empfindung ohne die zugehörigen Thätigkeiten besitzt; dann erinnert man sich so der Winkel des Dreiecks, daß sie zweien Rechten gleich seyen, theils weil man es lernte oder anschaute, theils weil man es hörte oder sah, oder etwas dergleichen. Denn immer wenn man in Bezug auf das Erinnern thätig ist, meint man es so in der Seele, daß man früher dieses hörte, oder empfand, oder dachte.

Es ist also die Erinnerung weder eine Empfindung, noch ein unterscheidendes Wissen, sondern eine Eigenschaft, oder Zustand von etwas derselben nach Verfluß einer Zeit. Eine Erinnerung des Jetzt aber in dem Jetzt gibt es nicht, wie so eben gesagt worden, sondern auf das Gegenwärtige geht die Empfindung, auf's Zukünftige die Hoffnung, auf das Vergangene die Erinnerung. Deßhalb erfolgt jede Erinnerung nach einer gewissen Zeit, so daß allein diejenigen Thiere, die eine Zeit empfinden, sich erinnern, und mit dem, womit sie empfinden.

Wie aber von der Einbildungskraft in den Untersuchungen über die Seele gesprochen ist, so kann man ohne Bild nicht denken; denn es trifft derselbe Zustand im Denken ein, wie beim Abzeichnen der Figuren. Auch dort nämlich wenn wir gleich keine bestimmte Größe eines Dreiecks im Sinne haben, zeichnen wir dasselbe doch nach einer bestimmten Größe. Und ebenso der Denkende, wenn er auch nicht ein Quantitatives denkt, stellt sich doch ein solches vor Augen; denkt es aber nicht als Quantitatives. Wenn es aber die Natur der Größen ist, die er denkt, aber unbestimmt; so setzt er sich zwar ein bestimmtes Quantitatives, denkt es aber nur als Quantitatives.

Warum man übrigens nichts denken kann, ohne das Stetige, noch ohne Zeit das außer der Zeit Seyende, gehört in eine andere Untersuchung.

Größe aber und Bewegung muß man auf dieselbe Art erkennen, wie auch die Zeit, und die Vorstellung ist ein Zustand des gemeinschaftlichen Sinnes. Somit geschieht offenbar die Kenntniß von jenen (der Größe und Bewegung) mit dem ursprünglichen Empfindungs-Vermögen. Die Erinnerung aber, auch die des Gedachten ist nicht ohne Vorstellung. So daß sie beziehungsweise auf das Denkende, an sich aber auf das erste und ursprünglich Empfindende ginge. Deßhalb kommt sie auch einigen andern Thieren zu, und nicht allein den Menschen, und den Thieren, die Meinung und Ueberlegung besitzen.

Wenn sie aber einer von den denkenden Theilen der Seele wäre, so würde sie nicht vielen andern Thieren zukommen, vielleicht keinem sterblichen Geschöpfe, weil auch jetzt nicht einmal allen, da nicht alle eine Empfindung der Zeit haben. Denn immer, wenn man mit der Erinnerung thätig ist, wie wir auch früher sagten, daß man dieses sah, oder hörte oder lernte, fühlt man dabei, daß es früher war; das Früher oder Später aber ist in einer Zeit. Es ist also klar, daß, in welchen Theil der Seele die Erinnerung fällt, in diesen auch die Einbildung. Und Gegenstand der Erinnerung an sich ist, was durch die Vorstellung empfangen, nebenbei aber, was nicht ohne Vorstellung. Hier könnte man aber fragen, wie man wohl bei vorhandenem Zustand, aber entfernter Sache des nicht Vorhandenen sich erinnere. Denn es ist klar, daß man einen solchen, durch die Empfindung in der Seele und in dem Theile des Körpers, der sie besitzt, entstehenden Zustand, dessen Beschaffenheit wir Erinnerung nennen, wie ein Gemälde denken muß. Denn die entstehende Bewegung drückt gleich-

sam ein Abbild des Empfundenen auf, wie die, welche mit Ringen siegeln.

Deshalb entsteht bei denen, welche wegen eines leidenden Zustandes, oder wegen Alters in starker Bewegung sind, keine Erinnerung, wie wenn die Bewegung und das Siegel in fließendes Wasser geriethe; bei andern aber entsteht kein Bild wegen der abgenutzten Beschaffenheit bei alten Gebäuden, und wegen der Härte des den Eindruck Empfangenden. Deßhalb sind die sehr Jungen und ganz Alten ohne Erinnerung, denn den einen verschwindet der Eindruck wegen des Wachsthums, den andern wegen der Abnahme. Eben so erscheinen auch weder die sehr Schnellfassenden noch die sehr Langsamen am Geiste erinnerungsreich. Denn die einen sind übermäßig feucht, die andern übermäßig hart. Bei den einen also bleibt die Vorstellung nicht in der Seele, bei den andern aber setzt sie sich nicht an.

Wenn nun das über die Erinnerung sich Ergebende so beschaffen ist, erinnert man sich wohl des (in der Seele abgebildeten) Zustandes, oder aber dessen, woher er entstanden ist? Im ersten Fall könnten wir uns an nichts von dem, was abwesend ist, erinnern, ist jenes wahr, wie werden wir, im Wahrnehmen desselben begriffen, des Abwesenden, das wir nicht wahrnehmen, uns erinnern? Ferner ist etwas Aehnliches, wie ein Abbild oder Gemälde in uns, warum ist wohl die Wahrnehmung eben dieses die Erinnerung eines andern, und nicht eben dieses? Denn der mit der Erinnerung Thätige schaut diesen Zustand an, und nimmt ihn wahr. Wie erinnert er sich nun des Nichtvorhandenen? Denn so könnte man auch das Nichtvorhandene sehen und hören.

Oder kann dies wohl manchmal zutreffen? Wie nämlich das auf der Tafel Gemalte sowohl ein Thier ist, als ein Bild, und Beides Dasselbe und Eins ist, ohne daß das Wesen Beider jedoch

uen ist, als Thier und als Bild; so

Warum man übrigens nich die Vorstellung in uns sowohl eine
noch ohne Zeit das außer der , als auch eine Vorstellung eines an-
Untersuchung. ch ist, ist sie eine Anschauung oder Vor-

Größe dern, wie ein Bild und Erinnerung. Da-
wie ken in Thätigkeit ist, scheint, wenn, in-
t gesch se empfindet, etwas wie ein Ge
wegung) mit dem an aber, insofern sie Vor-
ie Erinnerung aber, auch wie in einem Gemälde
ellung. So daß sie beziehungsw os, obgleich man
ch aber auf das erste und ursprünglich Enstand dieser An-
halb kommt sie auch einigen andern Thieren zu, u. als ein Thier
den Menschen, und den Thieren, die Meinung und edanke; das
besitzen. ng.

Wenn sie aber einer von den denkenden Theilen der Se er Seele
so würde sie nicht vielen andern Thieren zukommen, vielleicht b es in
sterblichen Geschöpfe, weil auch jetzt nicht einmal allen, da ni ob es
eine Empfindung der Zeit haben. Denn immer, wenn man enken
Erinnerung thätig ist, wie wir auch früher sagten, daß man aben.
sah, oder hörte oder lernte, fühlt man dabei, daß es früher war; uend
Früher oder Später aber ist in einer Zeit. Es ist also klar, daß
welchen Theil der Seele die Erinnerung fällt, in diesen auch die em
bildung. Und Gegenstand der Erinnerung an sich ist, was durch n-
Vorstellung empfangen, nebenbei aber, was nicht ohne Vorstellung.
Hier könnte man aber fragen, wie man wohl bei vorhandenem Zustand, aber entfernter Sache des nicht Vorhandenen sich erinnere. Denn es ist klar, daß man einen solchen, durch die Empfindung in der Seele und in dem Theile des Körpers, der sie besitzt, entstehenden Zustand, dessen Beschaffenheit wir Erinnerung nennen, wie ein Gemälde denken muß. Denn die entstehende Bewegung drückt gleich-

Was nun das Erinnerungs-Vermögen und das Erinnern sey, davon ist gesagt, daß sie eine Eigenschaft einer Vorstellung sey, als eines Bildes von dem, dessen Vorstellung sie ist; auch ist gesagt, zu welchem Theile der Seele sie gehört, nämlich zum ursprünglich Empfindenden, und zu dem, womit wir die Zeit empfinden.

II.

Jetzt ist noch übrig, über das Wiedererinnern zu sprechen. — Zuerst nun also muß man das, was in den gemein verständlichen Untersuchungen hierüber wahr ist, als wirklich setzen. Und dies geht dahin, daß die Wiedererinnerung weder ist ein Wiederaufnehmen der Erinnerung, noch ein Setzen derselben; denn wenn man etwas zuerst gelernt oder einen Eindruck empfangen hat, nimmt man nicht wieder eine Erinnerung auf, (denn es ist keine solche vorher da gewesen); noch setzt man überhaupt anfänglich eine, sondern erst dann, wenn die Eigenschaft und der Zustand in der Seele Wurzel gefaßt hat, entsteht die Erinnerung. Daher bildet sie sich nicht sogleich mit dem eintretenden Zustand.

Ueberdies wenn der Zustand zuerst in dem Einzelwesen und zwar in dem Geringsten entstanden ist, so ist er sofort zwar in dem Leidenden, wie auch die Erkenntniß, wenn man anders die Beschaffenheit und den Zustand Erkenntniß nennen darf (es hindert aber nichts, Einiges, das wir wissen, beziehungsweise auch in die Erinnerung aufzunehmen). Jedoch ist das Erinnern an sich nicht vorhanden, bevor eine Zeit verflossen ist: denn man erinnert sich jetzt dessen, was man früher sah, oder litt; aber dessen, was man so eben litt, erinnert man sich nicht jetzt schon.

Zudem ist offenbar, daß das Erinnern Statt findet nicht dadurch, daß man jetzt sich wieder erinnert hat, sondern daß man anfänglich

etwas empfunden oder gelitten hat. Allein wenn man eine früher besessene Erkenntniß wieder aufnimmt, oder eine Empfindung oder etwas, dessen Zustand wir Erinnerung nannten; so ist dies dann das Wiedererinnern von einem Theil dessen, was gesprochen worden. Das Erinnern aber tritt ein, und die Erinnerung folgt nach.

Jedoch sind diese Zustände (Erkenntniß, Empfindung 2c.) wenn sie, früher in der Seele vorhanden, wiederum erneuert worden sind, nicht schlechthin, wie anfangs, sondern nur manchmal, manchmal aber nicht. Denn es ist möglich, daß derselbe dasselbe zweimal lerne und finde. Das Wiedererinnern muß also von diesem (dem Lernen) verschieden seyn, und das Wiedererinnern muß geschehen, mit einem größern inwohnenden Anfang, als der ist, aus welchem man lernt.

Die Wiedererinnerungen geschehen, wenn diese bestimmte Bewegung nach jener bestimmten erfolgt ist; und zwar wenn aus Nothwendigkeit, so ist klar, daß, sobald jene erregt worden, auch diese bestimmte sich erregen werde; wenn aber nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus Gewohnheit, so wird diese Erregung meistentheils Statt finden. Es trifft sich aber, daß Einige bei einer einmaligen Bewegung in höherem Grade die Gewohnheit in sich aufgenommen haben, als Andere durch oftmalige. Deßhalb erinnern wir uns manchmal einiger Dinge, wenn wir sie nur einmal gesehen haben, besser, als anderer, wenn oftmal.

Wenn wir uns nun wieder erinnern, so bewegen wir uns in einer der früher gehabten Bewegungen, bis wir zu derjenigen kommen, nach welcher jene — bestimmte — zu folgen pflegte. Deßhalb spüren wir die Folgenreihe auf, wenn wir von dem Jetzt oder etwas anderem das Denken beginnen, und von dem Gleichen oder Entgegengesetzten oder dem Nächsten. Dadurch entsteht die Wieder-

erinnerung; denn die Bewegungen dieser sind theils *dieselben*, theils *zugleich*, theils endlich umfassen sie nur einen Theil, so daß das Uebrige, das nach jenem — zuerst bewegten — bewegt wurde, klein ist.

Auf diese Art also erfolgt die Wiedererinnerung durch Suchen. Aber auch ohne (absichtliches) Suchen erinnern wir uns wieder, wann nach einer andern Bewegung jene — bestimmte — erfolgte; aber jene bestimmte pflegt zu erfolgen, weil meistentheils andere, so beschaffene Bewegungen, wie wir sagten, entstanden sind. Es ist übrigens nicht nöthig zu untersuchen, wie die Erinnerung des Entfernten geschieht, sondern wie die des Nahen; denn offenbar ist die Weise *dieselbe*, nämlich die Reihenfolge, wenn man auch nicht vorher gesucht, oder sich wieder erinnert hat. Denn die Bewegungen folgen einander aus Gewohnheit diese nach jener.

Und so oft also Jemand sich wiedererinnern will, wird er folgendes thun: Er wird suchen, einen Anfang der Bewegung zu fassen, nach welcher jene, die er sucht, folgen wird. Deßhalb geschehen am schnellsten und besten die Bewegungen aus dem Anfang. Denn wie die Dinge sich zueinander verhalten der Reihenfolge nach, so auch die Bewegungen. Und gut im Gedächtniß zu behalten ist das, was eine gewisse Ordnung (Stellung) hat, wie das Mathematische; was aber schlecht geordnet, ist auch schwer zu behalten. Und darin ist das Wiedererinnern von dem nochmaligen Lernen verschieden, daß man sich gewissermaßen von selbst zu dem hinbewegen kann, was an dem Anfang sich anschließt d. h. zu der Reihenfolge; — wenn aber nicht von sich selbst, sondern durch ein anderes (den Lehrer nemlich), ist man nicht im Gedächtnißzustand (sondern im Lernenden).

Oft nun kann man sich nicht wiedererinnern, wohl aber suchen, und man findet. Dies geschieht durch vielfache Bewegungen, bis

man eine solche Bewegung erregt, auf welche die gesuchte Sache folgt. Denn dies ist das Erinnern, daß die bewegende Kraft der Möglichkeit nach der Seele inwohnt, so, daß sie (die Seele) durch sich selbst, und durch die in ihr vorhandenen Bewegungen bewegt wird, wie gesagt worden.

Man muß aber einen Anfang auffassen. Deßhalb scheint man manchmal von gewissen Punkten aus sich wieder zu erinnern. Die Ursache ist, weil man schnell von dem einen zum andern gelangt, z. B. von der Milch zum Weißen, vom Weißen zur Luft, und von dieser zum Feuchten; von diesem aus erinnert man sich des Herbstes, wenn man diese Jahreszeit sucht. Es scheint also auch die Mitte aller Dinge überhaupt genommen Anfang zu seyn: denn wenn nicht vorher, so doch, wann man zu dieser gekommen, findet Erinnerung statt, oder gar nicht mehr anderswoher; wie wenn Jemand nach der Reihenfolge ABCDEFGH denken würde.

Wenn man nemlich sich nicht erinnert bei E, so hat die Erinnerung statt gefunden, bei EH; denn von dort (von E) ist möglich, beiderseits sich hinzubewegen, sowohl zu D als F. Wenn man aber nicht von diesen — den D oder E — etwas aufsucht, so wird man sich bei C angekommen erinnern, wenn G oder H gesucht wird. Wenn aber nicht, dann bei A angekommen. Und so immer fort. Daß man aber von demselben Anfang her sich manchmal erinnert, manchmal aber nicht, davon liegt die Ursache darin, weil von demselben Anfang aus nach mehreren Seiten Bewegung statt finden kann, wie von E nach F oder D.

Wenn also die Bewegung nicht durch ein altes Bild geschieht; so bewegt sich die Seele zu dem Angewohnteren; denn die Gewohnheit ist gleichsam wie eine Natur. Deßhalb können wir uns dessen schnell wieder erinnern, was wir oft überdenken. Denn wie in der

Natur das eine auf das andere folgt, so auch in der Thätigkeit; das beständige Ueben aber macht etwas zur Natur.

Weil aber, wie in dem Naturverlauf auch Naturwidriges und Zufälliges geschieht, eben so noch mehr in dem, was durch Gewohnheit erfolgt, welchem die Natur nicht gleicherweise inwohnt; so ergibt sich hieraus, daß die Seele manchmal hierhin und dorthin getrieben wird, zumal wenn sie von einem Punkte aus auf Nebenwege abgleitet. Deßhalb auch, wenn wir uns eines Namens erinnern sollen, pflegen wir ihn zwar ziemlich ähnlich, aber doch in Bezug auf jenen falsch auszusprechen.

Das Wiedererinnern nun erfolgt auf diese Art. Was aber das Wichtigste ist, wir müssen auch die Zeit erkennen, sie sey nun begrenzt und bestimmt, oder unbegrenzt und unbestimmt. Auch muß es etwas geben, womit wir die größere oder kürzere Zeit unterscheiden. Es verhält sich wahrscheinlich damit, wie mit den Größen. Auch das Große und Entfernte denkt man nicht dadurch, daß der Gedanke dort sich ausdehnt, wie Einige von dem Gesicht sagen. (Denn wenn das Große nicht vorhanden ist, denkt man es doch gleicherweise); sondern durch eine ihm entsprechende innere Bewegung. Denn es sind in der Seele selbst den Dingen ähnliche Figuren und Bewegungen.

Worin besteht also der Unterschied, wann man das Größere denkt? Etwa darin, daß man dieses denkt, oder des Kleinern? Denn alles, was umgeben ist, und innen, ist kleiner, und diesem entspricht das Aeußere und Umgebende. Es ist vielleicht wie bei den Bildern, welchen man ein anderes Analoges in sich selbst annehmen muß, so auch bei räumlichen Ausdehnungen.

Wie wenn also Jemand die Linien AB, BE zieht, so macht er die AD, denn die Linie AC und CD sind analog. Warum macht er

nun eher die Linie CD als die FG? Oder verhält sich wie AC zu AB, so auch H zu M? Diese Linien zieht man also zugleich. Wenn man aber die Linie FG denken will, so denkt man zwar die BE gleicherweise, statt der HI denkt man aber die KL, denn diese verhalten sich, wie FA zu BA + 5.

Wenn also die Bewegung der Sache und der Zeit zugleich geschieht, dann ist man mit der Erinnerung thätig. Wenn man aber dieses zu verbinden glaubt, ohne es zu thun, dann glaubt man sich zu erinnern: denn es hindert nichts, getäuscht zu werden, und zu meinen, man erinnere sich, ohne sich wirklich zu erinnern. Daß jedoch der, welcher mit der Erinnerung thätig ist, nicht glaube, sondern unwissentlich sich erinnere, ist unmöglich; denn das war das Erinnern selbst. Allein wenn die Bewegung der Sache ohne die der Zeit geschieht, oder diese ohne jene, dann findet keine Erinnerung statt.

Die Bewegung der Zeit ist nun doppelt. Oft nämlich erinnert man sich bei einer bestimmten Zeit nicht derselben, z. B. daß man am dritten Tage etwas gethan hat; manchmal aber erinnert man sich dessen. Allein man erinnert sich auch, wenn die Zeit nicht bestimmt ist. Denn man pflegt gemeiniglich zu sagen, daß man sich zwar einer Sache erinnere, aber nicht wisse, wann (sie geschehen sey), wenn man die Größe des Wann nicht bestimmt angeben kann.

Daß nun die Erinnernden und Wiedererinnernden nicht dieselben sind, ist im Vorhergehenden gesagt worden. Es ist aber von dem Erinnern das Wiedererinnern nicht nur der Zeit nach verschieden, sondern auch darin, daß an dem Erinnern auch viele andere Thiere Theil nehmen, an dem Wiedererinnern aber Keines der so zu sagen verständigen Thiere, ausgenommen der Mensch. Die Ursache davon ist, weil das Wiedererinnern gleichsam eine Schlußfolgerung ist: denn daß man vorher etwas sah oder hörte, oder etwas dergleichen litt, bringt der

Wiedererinnernde durch Schließen heraus, und es ist gleichsam ein Suchen. Dies trifft von Natur nur bei den Thieren zu, welchen Willenskraft zukommt; denn auch das Wollen ist eine Art von Schluß.

Daß aber dieser Zustand etwas Körperliches ist, und die Wiedererinnerung das Suchen einer Vorstellung in einem solchen, dies erhellt daraus, daß viele unwillig (ungehalten) werden, wenn sie sich nicht wiedererinnern können; und daß andere, ungeachtet sie das Nachdenken unterdrücken, und sich nicht wieder zu erinnern den Vorsatz haben, nichts desto weniger dieses thun, vorzüglich die Melancholischen, denn diese werden am meisten durch Bilder bewegt. Die Ursache aber, daß das Wiedererinnern nicht in ihrer Willkühr ist, kommt daher, weil, wie, das Geworfene zum Stillstand zu bringen, nicht mehr in der Willkühr der Werfenden liegt, so auch der Wiedererinnernde und Aufspürende etwas Körperliches in Bewegung setzt, in welchem der Grund des leidenden Zustandes liegt.

Vorzüglich sind diejenigen ungestüm, welche zufälligerweise Feuchtigkeit um den Sitz des Empfindungsvermögens in sich tragen: denn nicht leicht kommt sie, einmal in Bewegung gesetzt, wieder in Stillstand, so lange das Gesuchte auftaucht, und die Bewegung geraden Weges fortgeht.

Deßhalb werden auch Affekte des Zorns und der Furcht, wenn sie einmal etwas in Bewegung gesetzt haben, mögen sie auch gleich Gegenbewegungen erleiden, doch nicht gestillt, sondern sie richten ihre Gegenbewegung gegen denselben Gegenstand. Und der Zustand gleicht den Namen und Gesangweisen, und Reden, wenn etwas mit Aufregung durch dieselben vorgetragen wird: denn wenn man auch aufgehört hat, so spürt man doch wider Willen einen Drang, wiederum zu singen oder zu reden.

Es sind aber auch solche, deren obere Körpertheile zu ausge-

dehnt sind, und die Zwergartigen weniger erinnerungsreich, als die von entgegengesetzter Körperbeschaffenheit, weil ihr Organ der Empfindung sehr schwerfällig gebaut ist, und weder von Anfang an die Bewegungen nachhaltig seyn können, sondern sich auflösen, noch in dem Wiedererinnern leicht vorwärts gehen können. Die ganz Jungen aber und die von höherem Alter sind vergeßlich wegen der Bewegung: denn diese sind in der Abnahme, jene in starkem Wachsthume. Zudem sind aber die Kinder auch zwergartig bis zu einem vorgerückteren Alter.

3. Ueber Schlaf und Wachen.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Begriffsbestimmung des Schlafens und Wachens. Welchem Seelenvermögen dieser Zustand zukomme.

So viel über das Erinnerungsvermögen und über das Erinnern, welches ihre Natur, und mit welchem Theile der Seele die Thiere sich erinnern, und über das Wiedererinnern, was es ist, und wie es entsteht, und warum? Jetzt ist über Schlaf und Wachen die Untersuchung anzustellen, was sie wohl seyn mögen, und ob sie der Seele oder dem Körper eigenthümlich, oder gemeinschaftlich: und wenn gemeinschaftlich, welchem Theile der Seele, oder des Körpers sie angehören, und wegen welcher Ursache sie den Thieren zukommen; und ob alle (Thiere) an diesen beiden Theil nehmen, oder die einen nur am Schlaf, die andern nur am andern (Wachen); oder die einen an keinem, die andern an Beiden. Zudem muß man untersuchen, was das Traumbild ist, und wegen welcher Ursache die Schlafenden manchmal träumen, manchmal aber nicht. Oder trifft

sich's etwa, daß die Schlafenden immer träumen, aber dessen nicht sich erinnern? Und wenn dies geschieht, wegen welcher Ursache geschieht es? Und ob es möglich ist, das Zukünftige vorauszusehen oder nicht möglich, und auf welche Art, wenn es möglich ist; und ob das Zukünftige allein von dem Menschen in Anspruch genommen wird, oder auch von dem, wovon die Ursache im Dämonischen liegt, und was durch Naturnothwendigkeit geschieht, oder aber was von Ungefähr?

Zuerst nun ist wohl dieses klar, daß demselben Theile des Thieres das Wachen und der Schlaf zukommt: denn sie sind einander entgegengesetzt, und es scheint der Schlaf eine Entziehung des Wachens zu seyn; denn immer zeigt sich wie beim Uebrigen, so auch im Physischen, das Entgegengesetzte als in demselben Subjekte entstehend, und als Zustände des einen und desselben, wie: Gesundheit und Krankheit, Schönheit und Häßlichkeit, Stärke und Schwäche, Sehkraft und Blindheit, Gehör und Taubheit. Ueberdies ist es auch aus folgendem klar:

Woran wir den Wachenden erkennen, daran auch den Schlafenden. Den nemlich, welcher empfindet, halten wir für wach, und glauben, daß jeder, der wach ist, entweder eine von Außen oder in sich selbst entstandene Bewegung empfinde. Wenn also das Wachseyn in nichts anderem ist, als in dem Empfinden; so ist klar, daß, mit eben dem Organe, womit man empfindet, auch das Wachende wach ist und das Schlafende schläft. Weil aber das Empfinden weder der Seele eigenthümlich, noch allein dem Körper (denn wessen das Vermögen, dessen ist auch die Wirksamkeit; die sogenannte Empfindung aber ist, als Wirksamkeit, eine durch den Körper entstehende Bewegung der Seele); so ist klar, daß dieser Zustand weder der Seele eigenthümlich ist, noch auch ein unbeseelter Körper empfinden kann.

Da übrigens schon früher anderswo *) über die sogenannten Theile der Seele die Bestimmung gegeben worden, der zufolge der ernährende von den andern Theilen in den Körpern, welche Leben haben, getrennt ist, von den andern aber keiner besteht ohne diesen (den Ernährenden); so ist klar, daß, was immer für lebendige Wesen nur des Wachsthums und der Abnahme theilhaftig sind, diesen weder Schlaf noch Wachen zukommt, wie den Pflanzen. Denn diese haben nicht den empfindungsfähigen Theil, weder wenn er getrennt, noch wenn er ungetrennt ist; denn der Möglichkeit und dem Sinn nach ist er getrennt.

Eben so aber auch ist klar, daß nichts immer wacht, oder immer schläft, sondern denselben Thieren kommen beide Zustände zu; denn es ist nicht möglich, daß, wenn ein Wesen ist, das Empfindung hat, dieses weder schlafe, noch wache, indem beide Zustände in der Empfindung des zuerst und ursprünglich Empfindungsfähigen (des Herzens nemlich) entstehen. Es kann aber auch nicht Einer dieser Zustände immer Demselben zukommen; z. B. daß eine Gattung Thiere immer schlafe, oder immer wache.

Zudem, welche Thiere mit einer natürlichen Verrichtung begabt sind, diese müssen, wenn das Wachen die Zeit übersteigt, in welcher sie thätig seyn können, unvermögend werden: wie die Augen auch das Unterbrechen des Sehens bewirken; eben so die Hand, und alles andere, dem eine Verrichtung zukommt. Wenn nun das Empfinden eines Thieres Werk ist, und dies sollte die Zeit überschreiten, als in welcher das Empfinden ununterbrochen statt finden kann; so wird es unvermögend werden, und dieses nicht mehr vollbringen.

Wenn also das Wachen durch den freien Gebrauch des Sinnes

*) de anim. libr. II. c. 2. 3.

bestimmt ist; von den Gegentheilen aber nothwendig das eine vorhanden seyn muß, das andere nicht und das Wachen dem Schlafen entgegengesetzt ist; auch jedem Thier das eine davon zukommen muß: so möchte wohl das Schlafen nothwendig seyn.

Wenn also ein solcher Zustand Schlaf ist, und dieser eine Unvermögenheit wegen übermäßigen Wachens; das Uebermaß des Wachens aber bald krankartig ist, bald ohne Krankheit eintritt, so daß auch die Unvermögenheit und Auflösung eben so seyn wird (d. h. theils krankhaft, theils ohne Krankheit): so ist nothwendig, daß alles Wachende auch schlafen könne, da es unmöglich ist, immer thätig zu seyn.

Eben so aber kann auch kein Wesen immer schlafen. Denn der Schlaf ist so etwas, wie eine Fessel und eine Unbeweglichkeit des empfindlichen Theiles, so daß nothwendig jedes Schlafende den empfindlichen Theil hat. Empfindlich aber ist das, was empfinden kann der Thätigkeit nach. Eigentlich aber und schlechthin mit der Empfindung thätig seyn kann Niemand zugleich im Schlaf; deßhalb muß jeder Schlaf aufweckbar seyn.

Fast von allen übrigen Thieren nun ist es bekannt, daß sie am Schlafe theilnehmen: die schwimmenden und fliegenden und die Landthiere. Denn auch alle Gattungen der Fische, und die der Weichthiere sieht man schlafen, und alle übrigen, die Augen haben, da auch die starräugigen und Insekten offenbar mit dem Schlafe begabt sind. Nur haben sie alle einen kurzen Schlaf; daher mag es oft unbemerkt bleiben, ob sie am Schlafen Theil nehmen oder nicht. Von den Schalthieren aber ist nach den Wahrnehmungen noch nicht klar geworden, ob sie schlafen; wenn aber das von uns Gesagte Jemanden überzeugend vorkommt, so wird er diesem Glauben schenken.

Daß nun also alle Thiere mit dem Schlafen begabt sind, ist

hieraus klar. Das Thier nämlich ist bestimmt dadurch, daß es Empfindung hat. Den Schlaf nennen wir nun auf eine gewisse Art die Unbeweglichkeit der Empfindung, und gleichsam eine Fessel (Gebundenheit) derselben; die Lösung aber und Befreiung derselben Wachen.

Von den Pflanzen aber kann keine an einem dieser Zustände Theil nehmen. Denn ohne Empfindung ist weder Schlaf noch Wachen; wem aber Empfindung zukommt, dem kommt auch Schmerz und Freude zu, und wem dieses, auch Begierde. Nichts jedoch von allem diesem kommt den Pflanzen zu. Ein Beweis dessen ist, daß der ernährende Theil seine Verrichtung mehr im Schlafen thut, als im Wachen; denn dann vorzüglich geschieht die Ernährung, und das Wachsen, gleichsam als bedürfe es dazu nicht der Empfindung.

Zweites Kapitel.

Nähere Bestimmung des Sinnes, in den dieser Zustand fällt, und wo dieser Sinn seinen Sitz habe.

Warum man aber schläft und wacht, und durch was für einen Sinn, oder durch was für Sinne, wenn es durch mehrere geschieht, müssen wir untersuchen.

Da einige Thiere alle Sinne haben, einige aber nicht haben, z. B. das Gesicht; das Gefühl und den Geschmack aber haben alle, außer wenn ein Thier unvollkommen ist, (es ist jedoch hierüber in den Untersuchungen über die Seele gesprochen), und es überhaupt unmöglich ist, daß das schlafende Thier irgend eine Empfindung wahrnehme, so ist klar, daß allen nothwendig derselbe Zustand nämlich die Unbeweglichkeit und Gebundenheit im sogenannten Schlaf zukomme. Denn würden sie theils so, theils anders afficirt, so empfänden sie dadurch schlafend; dies aber ist unmöglich.

Es ist nun in jedem Sinn theils etwas Eigenthümliches, theils etwas Gemeinschaftliches vorhanden. — Eigenthümlich z. B. ist dem Gesicht das Sehen, dem Gehör das Hören, den andern Sinnen aber nach derselben Art. Es gibt aber auch ein gemeinschaftliches alle Sinne begleitendes Vermögen, womit man wahrnimmt, daß man sieht und hört: denn nicht mit dem Gesicht sieht man, daß man sieht. Auch unterscheidet man und kann unterscheiden, daß das Süße verschieden ist vom Weißen, weder mit dem Geschmack, noch Gesicht, noch mit Beiden, sondern mit einem allen Sinnorganen gemeinschaftlichen Theile. Es gibt nämlich einen einigen Sinn, und das ursprüngliche Sinnorgan ist ein Einiges; das Seyn aber für den Sinn jeder Gattung verschieden, wie des Schalles und der Farbe. Dieses Gemeinschaftliche ist vorzüglich mit dem Fühlenden verbunden: denn dies ist abtrennbar von den andern Sinnorganen, die andern aber von diesem untrennbar. Hierüber ist gesprochen in den Forschungen über die Seele.

Da dieses sich so verhält, so ist klar, daß das Wachen und der Schlaf ein Zustand von diesem (dem Fühlen) ist. Deßhalb kommt er (der Zustand) auch allen Thieren zu; denn das Gefühl allein kommt allen zu. Wenn nämlich das Schlafen zu entstehen pflegte dadurch, daß alle Sinne etwas gelitten haben; so ist es ungereimt, daß diese, wenn ihnen weder nothwendig noch möglich ist, auf eine gewisse Art zugleich thätig zu seyn, dann nothwendig zugleich unthätig seyen und bewegungslos, denn im Gegentheil dürfte bei ihnen wahrscheinlicher das erfolgen, daß sie nicht zugleich ruhen könnten. Wie wir nun jetzt darüber sprechen, so verhält es sich auch naturgemäß.

Wenn nämlich das alle andern (Sinnwerkzeuge) beherrschende Sinnorgan, und zu dem die andern hinzielen, etwas gelitten hat; so

man eine solche Bewegung erregt, auf welche die gesuchte Sache folgt. Denn dies ist das Erinnern, daß die bewegende Kraft der Möglichkeit nach der Seele inwohnt, so, daß sie (die Seele) durch sich selbst, und durch die in ihr vorhandenen Bewegungen bewegt wird, wie gesagt worden.

Man muß aber einen Anfang auffassen. Deßhalb scheint man manchmal von gewissen Punkten aus sich wieder zu erinnern. Die Ursache ist, weil man schnell von dem einen zum andern gelangt, z. B. von der Milch zum Weißen, vom Weißen zur Luft, und von dieser zum Feuchten; von diesem aus erinnert man sich des Herbstes, wenn man diese Jahreszeit sucht. Es scheint also auch die Mitte aller Dinge überhaupt genommen Anfang zu seyn: denn wenn nicht vorher, so doch, wann man zu dieser gekommen, findet Erinnerung statt, oder gar nicht mehr anderswoher; wie wenn Jemand nach der Reihenfolge ABCDEFGH denken würde.

Wenn man nemlich sich nicht erinnert bei E, so hat die Erinnerung statt gefunden, bei EH; denn von dort (von E) ist möglich, beiderseits sich hinzubewegen, sowohl zu D als F. Wenn man aber nicht von diesen — den D oder E — etwas aufsucht, so wird man sich bei C angekommen erinnern, wenn G oder H gesucht wird. Wenn aber nicht, dann bei A angekommen. Und so immer fort. Daß man aber von demselben Anfang her sich manchmal erinnert, manchmal aber nicht, davon liegt die Ursache darin, weil von demselben Anfang aus nach mehreren Seiten Bewegung statt finden kann, wie von E nach F oder D.

Wenn also die Bewegung nicht durch ein altes Bild geschieht; so bewegt sich die Seele zu dem Angewohnteren; denn die Gewohnheit ist gleichsam wie eine Natur. Deßhalb können wir uns dessen schnell wieder erinnern, was wir oft überdenken. Denn wie in der

Natur das eine auf das andere folgt, so auch in der Thätigkeit; das beständige Ueben aber macht etwas zur Natur.

Weil aber, wie in dem Naturverlauf auch Naturwidriges und Zufälliges geschieht, eben so noch mehr in dem, was durch Gewohnheit erfolgt, welchem die Natur nicht gleicherweise inwohnt; so ergibt sich hieraus, daß die Seele manchmal hierhin und dorthin getrieben wird, zumal wenn sie von einem Punkte aus auf Nebenwege abgleitet. Deßhalb auch, wenn wir uns eines Namens erinnern sollen, pflegen wir ihn zwar ziemlich ähnlich, aber doch in Bezug auf jenen falsch auszusprechen.

Das Wiedererinnern nun erfolgt auf diese Art. Was aber das Wichtigste ist, wir müssen auch die Zeit erkennen, sie sey nun begrenzt und bestimmt, oder unbegrenzt und unbestimmt. Auch muß es etwas geben, womit wir die größere oder kürzere Zeit unterscheiden. Es verhält sich wahrscheinlich damit, wie mit den Größen. Auch das Große und Entfernte denkt man nicht dadurch, daß der Gedanke dort sich ausdehnt, wie Einige von dem Gesicht sagen. (Denn wenn das Große nicht vorhanden ist, denkt man es doch gleicherweise); sondern durch eine ihm entsprechende innere Bewegung. Denn es sind in der Seele selbst den Dingen ähnliche Figuren und Bewegungen.

Worin besteht also der Unterschied, wann man das Größere denkt? Etwa darin, daß man dieses denkt, oder des Kleinern? Denn alles, was umgeben ist, und innen, ist kleiner, und diesem entspricht das Aeußere und Umgebende. Es ist vielleicht wie bei den Bildern, welchen man ein anderes Analoges in sich selbst annehmen muß, so auch bei räumlichen Ausdehnungen.

Wie wenn also Jemand die Linien AB, BE zieht, so macht er die AD, denn die Linie AC und CD sind analog. Warum macht er

nun eher die Linie CD als die FG? Oder verhält sich wie AC zu AB, so auch H zu M? Diese Linien zieht man also zugleich. Wenn man aber die Linie FG denken will, so denkt man zwar die BE gleicherweise, statt der HI denkt man aber die KL, denn diese verhalten sich, wie FA zu BA + 5.

Wenn also die Bewegung der Sache und der Zeit zugleich geschieht, dann ist man mit der Erinnerung thätig. Wenn man aber dieses zu verbinden glaubt, ohne es zu thun, dann glaubt man sich zu erinnern: denn es hindert nichts, getäuscht zu werden, und zu meinen, man erinnere sich, ohne sich wirklich zu erinnern. Daß jedoch der, welcher mit der Erinnerung thätig ist, nicht glaube, sondern unwissentlich sich erinnere, ist unmöglich; denn das war das Erinnern selbst. Allein wenn die Bewegung der Sache ohne die der Zeit geschieht, oder diese ohne jene, dann findet keine Erinnerung statt.

Die Bewegung der Zeit ist nun doppelt. Oft nämlich erinnert man sich bei einer bestimmten Zeit nicht derselben, z. B. daß man am dritten Tage etwas gethan hat; manchmal aber erinnert man sich dessen. Allein man erinnert sich auch, wenn die Zeit nicht bestimmt ist. Denn man pflegt gemeiniglich zu sagen, daß man sich zwar einer Sache erinnere, aber nicht wisse, wann (sie geschehen sey), wenn man die Größe des Wann nicht bestimmt angeben kann.

Daß nun die Erinnernden und Wiedererinnernden nicht dieselben sind, ist im Vorhergehenden gesagt worden. Es ist aber von dem Erinnern das Wiedererinnern nicht nur der Zeit nach verschieden, sondern auch darin, daß an dem Erinnern auch viele andere Thiere Theil nehmen, an dem Wiedererinnern aber Keines der so zu sagen verständigen Thiere, ausgenommen der Mensch. Die Ursache davon ist, weil das Wiedererinnern gleichsam eine Schlußfolgerung ist: denn daß man vorher etwas sah oder hörte, oder etwas dergleichen litt, bringt der

Wiedererinnernde durch Schließen heraus, und es ist gleichsam ein Suchen. Dies trifft von Natur nur bei den Thieren zu, welchen Willenskraft zukommt; denn auch das Wollen ist eine Art von Schluß.

Daß aber dieser Zustand etwas Körperliches ist, und die Wiedererinnerung das Suchen einer Vorstellung in einem solchen, dies erhellt daraus, daß viele unwillig (ungehalten) werden, wenn sie sich nicht wiedererinnern können; und daß andere, ungeachtet sie das Nachdenken unterdrücken, und sich nicht wieder zu erinnern den Vorsatz haben, nichts desto weniger dieses thun, vorzüglich die Melancholischen, denn diese werden am meisten durch Bilder bewegt. Die Ursache aber, daß das Wiedererinnern nicht in ihrer Willkühr ist, kommt daher, weil, wie, das Geworfene zum Stillstand zu bringen, nicht mehr in der Willkühr der Werfenden liegt, so auch der Wiedererinnernde und Aufspürende etwas Körperliches in Bewegung setzt, in welchem der Grund des leidenden Zustandes liegt.

Vorzüglich sind diejenigen ungestüm, welche zufälligerweise Feuchtigkeit um den Sitz des Empfindungsvermögens in sich tragen: denn nicht leicht kommt sie, einmal in Bewegung gesetzt, wieder in Stillstand, so lange das Gesuchte auftaucht, und die Bewegung geraden Weges fortgeht.

Deßhalb werden auch Affekte des Zorns und der Furcht, wenn sie einmal etwas in Bewegung gesetzt haben, mögen sie auch gleich Gegenbewegungen erleiden, doch nicht gestillt, sondern sie richten ihre Gegenbewegung gegen denselben Gegenstand. Und der Zustand gleicht den Namen und Gesangweisen, und Reden, wenn etwas mit Aufregung durch dieselben vorgetragen wird: denn wenn man auch aufgehört hat, so spürt man doch wider Willen einen Drang, wiederum zu singen oder zu reden.

Es sind aber auch solche, deren obere Körpertheile zu ausge-

dehnt sind, und die Zwergartigen weniger erinnerungsreich, als die von entgegengesetzter Körperbeschaffenheit, weil ihr Organ der Empfindung sehr schwerfällig gebaut ist, und weder von Anfang an die Bewegungen nachhaltig seyn können, sondern sich auflösen, noch in dem Wiedererinnern leicht vorwärts gehen können. Die ganz Jungen aber und die von höherem Alter sind vergeßlich wegen der Bewegung: denn diese sind in der Abnahme, jene in starkem Wachsthume. Zudem sind aber die Kinder auch zwergartig bis zu einem vorgerückteren Alter.

3. Ueber Schlaf und Wachen.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Begriffsbestimmung des Schlafens und Wachens. Welchem Seelenvermögen dieser Zustand zukomme.

So viel über das Erinnerungsvermögen und über das Erinnern, welches ihre Natur, und mit welchem Theile der Seele die Thiere sich erinnern, und über das Wiedererinnern, was es ist, und wie es entsteht, und warum? Jetzt ist über Schlaf und Wachen die Untersuchung anzustellen, was sie wohl seyn mögen, und ob sie der Seele oder dem Körper eigenthümlich, oder gemeinschaftlich: und wenn gemeinschaftlich, welchem Theile der Seele, oder des Körpers sie angehören, und wegen welcher Ursache sie den Thieren zukommen; und ob alle (Thiere) an diesen beiden Theil nehmen, oder die einen nur am Schlaf, die andern nur am andern (Wachen); oder die einen an keinem, die andern an Beiden. Zudem muß man untersuchen, was das Traumbild ist, und wegen welcher Ursache die Schlafenden manchmal träumen, manchmal aber nicht. Oder trifft

sich's etwa, daß die Schlafenden immer träumen, aber dessen nicht sich erinnern? Und wenn dies geschieht, wegen welcher Ursache geschieht es? Und ob es möglich ist, das Zukünftige vorauszusehen oder nicht möglich, und auf welche Art, wenn es möglich ist; und ob das Zukünftige allein von dem Menschen in Anspruch genommen wird, oder auch von dem, wovon die Ursache im Dämonischen liegt, und was durch Naturnothwendigkeit geschieht, oder aber was von Ungefähr?

Zuerst nun ist wohl dieses klar, daß demselben Theile des Thieres das Wachen und der Schlaf zukommt: denn sie sind einander entgegengesetzt, und es scheint der Schlaf eine Entziehung des Wachens zu seyn; denn immer zeigt sich wie beim Uebrigen, so auch im Physischen, das Entgegengesetzte als in demselben Subjekte entstehend, und als Zustände des einen und desselben, wie: Gesundheit und Krankheit, Schönheit und Häßlichkeit, Stärke und Schwäche, Sehkraft und Blindheit, Gehör und Taubheit. Ueberdies ist es auch aus folgendem klar:

Woran wir den Wachenden erkennen, daran auch den Schlafenden. Den nemlich, welcher empfindet, halten wir für wach, und glauben, daß jeder, der wach ist, entweder eine von Außen oder in sich selbst entstandene Bewegung empfinde. Wenn also das Wachseyn in nichts anderem ist, als in dem Empfinden; so ist klar, daß, mit eben dem Organe, womit man empfindet, auch das Wachende wach ist und das Schlafende schläft. Weil aber das Empfinden weder der Seele eigenthümlich, noch allein dem Körper (denn wessen das Vermögen, dessen ist auch die Wirksamkeit; die sogenannte Empfindung aber ist, als Wirksamkeit, eine durch den Körper entstehende Bewegung der Seele); so ist klar, daß dieser Zustand weder der Seele eigenthümlich ist, noch auch ein unbeseelter Körper empfinden kann.

Da übrigens schon früher anderswo *) über die sogenannten Theile der Seele die Bestimmung gegeben worden, der zufolge der ernährende von den andern Theilen in den Körpern, welche Leben haben, getrennt ist, von den andern aber keiner besteht ohne diesen (den Ernährenden); so ist klar, daß, was immer für lebendige Wesen nur des Wachsthums und der Abnahme theilhaftig sind, diesen weder Schlaf noch Wachen zukommt, wie den Pflanzen. Denn diese haben nicht den empfindungsfähigen Theil, weder wenn er getrennt, noch wenn er ungetrennt ist; denn der Möglichkeit und dem Sinn nach ist er getrennt.

Eben so aber auch ist klar, daß nichts immer wacht, oder immer schläft, sondern denselben Thieren kommen beide Zustände zu; denn es ist nicht möglich, daß, wenn ein Wesen ist, das Empfindung hat, dieses weder schlafe, noch wache, indem beide Zustände in der Empfindung des zuerst und ursprünglich Empfindungsfähigen (des Herzens nemlich) entstehen. Es kann aber auch nicht Einer dieser Zustände immer Demselben zukommen; z. B. daß eine Gattung Thiere immer schlafe, oder immer wache.

Zudem, welche Thiere mit einer natürlichen Verrichtung begabt sind, diese müssen, wenn das Wachen die Zeit übersteigt, in welcher sie thätig seyn können, unvermögend werden: wie die Augen auch das Unterbrechen des Sehens bewirken; eben so die Hand, und alles andere, dem eine Verrichtung zukommt. Wenn nun das Empfinden eines Thieres Werk ist, und dies sollte die Zeit überschreiten, als in welcher das Empfinden ununterbrochen statt finden kann; so wird es unvermögend werden, und dieses nicht mehr vollbringen.

Wenn also das Wachen durch den freien Gebrauch des Sinnes

---

*) de anim. libr. II. c. 2. 3.

bestimmt ist; von den Gegentheilen aber nothwendig das eine vorhanden seyn muß, das andere nicht und das Wachen dem Schlafen entgegengesetzt ist; auch jedem Thier das eine davon zukommen muß: so möchte wohl das Schlafen nothwendig seyn.

Wenn also ein solcher Zustand Schlaf ist, und dieser eine Unvermögenheit wegen übermäßigen Wachens; das Uebermaß des Wachens aber bald krankartig ist, bald ohne Krankheit eintritt, so daß auch die Unvermögenheit und Auflösung eben so seyn wird (d. h. theils krankhaft, theils ohne Krankheit): so ist nothwendig, daß alles Wachende auch schlafen könne, da es unmöglich ist, immer thätig zu seyn.

Eben so aber kann auch kein Wesen immer schlafen. Denn der Schlaf ist so etwas, wie eine Fessel und eine Unbeweglichkeit des empfindlichen Theiles, so daß nothwendig jedes Schlafende den empfindlichen Theil hat. Empfindlich aber ist das, was empfinden kann der Thätigkeit nach. Eigentlich aber und schlechthin mit der Empfindung thätig seyn kann Niemand zugleich im Schlaf; deßhalb muß jeder Schlaf aufweckbar seyn.

Fast von allen übrigen Thieren nun ist es bekannt, daß sie am Schlafe theilnehmen: die schwimmenden und fliegenden und die Landthiere. Denn auch alle Gattungen der Fische, und die der Weichthiere sieht man schlafen, und alle übrigen, die Augen haben, da auch die starräugigen und Insekten offenbar mit dem Schlafe begabt sind. Nur haben sie alle einen kurzen Schlaf; daher mag es oft unbemerkt bleiben, ob sie am Schlafen Theil nehmen oder nicht. Von den Schalthieren aber ist nach den Wahrnehmungen noch nicht klar geworden, ob sie schlafen; wenn aber das von uns Gesagte Jemanden überzeugend vorkommt, so wird er diesem Glauben schenken.

Daß nun also alle Thiere mit dem Schlafen begabt sind, ist

hieraus klar. Das Thier nämlich ist bestimmt dadurch, daß es Empfindung hat. Den Schlaf nennen wir nun auf eine gewisse Art die Unbeweglichkeit der Empfindung, und gleichsam eine Fessel (Gebundenheit) derselben; die Lösung aber und Befreiung derselben Wachen.

Von den Pflanzen aber kann keine an einem dieser Zustände Theil nehmen. Denn ohne Empfindung ist weder Schlaf noch Wachen; wem aber Empfindung zukommt, dem kommt auch Schmerz und Freude zu, und wem dieses, auch Begierde. Nichts jedoch von allem diesem kommt den Pflanzen zu. Ein Beweis dessen ist, daß der ernährende Theil seine Verrichtung mehr im Schlafen thut, als im Wachen; denn dann vorzüglich geschieht die Ernährung, und das Wachsen, gleichsam als bedürfe es dazu nicht der Empfindung.

Zweites Kapitel.

Nähere Bestimmung des Sinnes, in den dieser Zustand fällt, und wo dieser Sinn seinen Sitz habe.

Warum man aber schläft und wacht, und durch was für einen Sinn, oder durch was für Sinne, wenn es durch mehrere geschieht, müssen wir untersuchen.

Da einige Thiere alle Sinne haben, einige aber nicht haben, z. B. das Gesicht; das Gefühl und den Geschmack aber haben alle, außer wenn ein Thier unvollkommen ist, (es ist jedoch hierüber in den Untersuchungen über die Seele gesprochen), und es überhaupt unmöglich ist, daß das schlafende Thier irgend eine Empfindung wahrnehme, so ist klar, daß allen nothwendig derselbe Zustand nämlich die Unbeweglichkeit und Gebundenheit im sogenannten Schlaf zukomme. Denn würden sie theils so, theils anders affizirt, so empfänden sie dadurch schlafend; dies aber ist unmöglich.

Es ist nun in jedem Sinn theils etwas Eigenthümliches, theils etwas Gemeinschaftliches vorhanden. — Eigenthümlich z. B. ist dem Gesicht das Sehen, dem Gehör das Hören, den andern Sinnen aber nach derselben Art. Es gibt aber auch ein gemeinschaftliches alle Sinne begleitendes Vermögen, womit man wahrnimmt, daß man sieht und hört: denn nicht mit dem Gesicht sieht man, daß man sieht. Auch unterscheidet man und kann unterscheiden, daß das Süße verschieden ist vom Weißen, weder mit dem Geschmack, noch Gesicht, noch mit Beiden, sondern mit einem allen Sinnorganen gemeinschaftlichen Theile. Es gibt nämlich einen einigen Sinn, und das ursprüngliche Sinnorgan ist ein Einiges; das Seyn aber für den Sinn jeder Gattung verschieden, wie des Schalles und der Farbe. Dieses Gemeinschaftliche ist vorzüglich mit dem Fühlenden verbunden: denn dies ist abtrennbar von den andern Sinnorganen, die andern aber von diesem untrennbar. Hierüber ist gesprochen in den Forschungen über die Seele.

Da dieses sich so verhält, so ist klar, daß das Wachen und der Schlaf ein Zustand von diesem (dem Fühlen) ist. Deßhalb kommt er (der Zustand) auch allen Thieren zu; denn das Gefühl allein kommt allen zu. Wenn nämlich das Schlafen zu entstehen pflegte dadurch, daß alle Sinne etwas gelitten haben; so ist es ungereimt, daß diese, wenn ihnen weder nothwendig noch möglich ist, auf eine gewisse Art zugleich thätig zu seyn, dann nothwendig zugleich unthätig seyen und bewegungslos, denn im Gegentheil dürfte bei ihnen wahrscheinlicher das erfolgen, daß sie nicht zugleich ruhen könnten. Wie wir nun jetzt darüber sprechen, so verhält es sich auch naturgemäß.

Wenn nämlich das alle andern (Sinnwerkzeuge) beherrschende Sinnorgan, und zu dem die andern hinzielen, etwas gelitten hat; so

ist nothwendig, daß auch alle Uebrigen etwas leiden. Ist aber eines von den andern unmächtig, so muß nicht auch dieses (das beherrschende) unmächtig seyn. Es ist aber aus Vielem offenbar, daß nicht in dem Unthätigseyn der Sinne, und in dem Nichtgebrauch derselben der Schlaf besteht, noch auch in der Unfähigkeit zu empfinden. Nur in den Affektionen der Ohnmacht trifft ein solches ein; denn die Ohnmacht ist ein Unvermögen der Sinne. Auch gibt es derartige wahnsinnige Zustände. Ueberdies werden die, deren Halsadern zusammengedrückt werden, empfindungslos.

Das Unvermögen des Gebrauchs (der Sinne) ist also weder in jedem beliebigen Sinnorgane, noch erfolgt es aus jeder zufälligen Ursache, sondern wie jetzt eben gesagt worden, in dem ersten, womit man alles empfindet: wenn nämlich dieses unvermögend geworden ist, so müssen auch alle Sinnorgane unvermögend seyn zu fühlen; wenn aber eines von den andern, dann nicht nothwendig auch dieses (das Erste). Wegen welcher Ursache aber das Schlafen erfolgt, und wie der Zustand desselben beschaffen ist, darüber müssen wir sprechen.

Weil es mehrere Arten der Ursache gibt, (denn wir nennen den Zweck, und das, woher der Anfang der Bewegnng kommt und die Materie, und die Form Ursache); so folgt also erstlich, wenn wir sagen, die Natur handle eines Zweckes wegen; dieser aber etwas Gutes ist; und die Ruhe nothwendig und nützlich ist allem, was von Natur zwar geschaffen, sich zu bewegen, aber nicht immer und ununterbrochen mit Wohlbehagen bewegt werden kann; daß auch dem Schlaf gemeiniglich der Wahrheit selbst gemäß diese Uebertragung beigelegt wird, als sey er eine ruhende Unterbrechung: aus diesem allem folgt also, daß er wegen der Erhaltung den Thieren zukommt. Das Wachen aber ist Hauptzweck; denn das Empfinden und Denken ist allen Thieren Zweck, welchen das eine davon (Empfinden oder

Ueberlegen) zukommt, denn Empfinden und Denken ist das Beste; der Zweck aber ist das Beste. So daß nothwendig jedem Thiere der Schlaf zukommt. Ich meine aber die Nothwendigkeit nach der Voraussetzung, weil, wenn ein Thier seine Natur erhalten soll, ihm nothwendig etwas zukommen muß, und wenn dieses gesetzt ist, auch anderes zukommen muß. *)

Ferner ist zu untersuchen, durch welche in den Körpern entstehende Bewegung und Handlung das Wachen und Schlafen bei den Thieren erfolgt.

Es ist also anzunehmen, daß bei den übrigen Thieren die Ursachen des Zustandes des Schlafes nemlich, entweder dieselben seyen, wie bei den mit Blut versehenen, oder doch ihnen entsprechend; bei denen aber, die mit Blut versehen sind, dieselben, wie bei den Menschen, so daß wir nach diesen alles zu betrachten haben. Daß nun der Anfang der Empfindung bei den Thieren in demselben Theil entsteht, in welchem auch der Anfang der Bewegung, ist früher anderswo bestimmt worden. Dieser ist von drei bestimmten Orten der Mittlere zwischen Kopf und Unterleib. Bei den mit Blut versehenen Thieren ist dies der Theil um das Herz herum; denn alle mit Blut versehenen Thiere haben ein Herz, und der Anfang der Bewegung und herrschenden Empfindung kommt daher.

Was nun die Bewegung der Luft beim Athmen betrifft, so ist offenbar der Anfang derselben sowie der Abkühlung ebendaselbst und die Natur hat das Einathmen und die Abkühlung im Feuchten zur Erhaltung des in diesem Theile vorhandenen Warmen angeordnet. Hierüber jedoch wird nachher besonders gesprochen werden. Bei den Thieren ohne Blut aber, und bei den Insekten, und denen, welche

*) D. h. jedes Thier wird ernährt, aus der Nahrung entwickelt sich Ausdünstung, aus der Ausdünstung aber Schlaf.

keine Luft in das dem Herzen entsprechende Organ aufnehmen, erscheint die mit ihnen verwachsene Luft als sich hebend und senkend. Und dies ist klar bei den Insekten mit ungespaltenen Flügeln, wie bei den Wespen und Bienen auch bei den Fliegen, und sonstigen derartigen Thieren. Da aber etwas ohne Kraft zu bewegen, oder zu thun unmöglich ist; so bringt die Zurückhaltung der Luft diese Kraft hervor; und zwar ist es bei den Athmenden die Zurückhaltung der äußern, bei den Nichtathmenden aber die der innen angewachsenen Luft. Daher kommt es, daß die beflügelten Insekten, wenn sie sich bewegen, durch die Reibung der an das Zwerchfell der mit ungespaltenen Flügeln versehenen, anstoßenden Luft ein summendes Geräusch hervorbringen.

Es bewegen sich aber alle Thiere, wenn eine Empfindung, entweder eigene oder fremde, in dem ersten Sinnorgane entsteht. Und wenn der Schlaf und das Wachen Zustände dieses Theiles sind, so ist klar, in welchem Orte, oder in welchem ersten Theile der Schlaf und das Wachen entsteht.

Es bewegen sich aber Einige auch im Schlafe, und thun Vieles was zum Wachen gehört, jedoch nicht ohne eine Einbildung und Empfindung; denn der Traum ist gewissermaßen ein Empfundenes. Es ist aber hierüber nachher zu sprechen.

Warum man übrigens sich der Träume erinnert beim Aufwachen, der wachfähigen Handlungen aber nicht sich erinnert, ist in den Untersuchungen, die über die Probleme handeln, gesagt.

Drittes Kapitel.

Physiologische Erklärung des Schlafes aus der Bestimmung des Sitzes.

An das Gesagte reiht sich an die weitere Forschung, durch welche Veranlassungen und woher der Anfang des Zustandes nämlich des

Wachens und Schlafens entstehe. Es ist wohl klar, daß das Thier nothwendig dann, wann es Empfindung hat, zuerst Nahrung und Wachsthum erhalte; die letzte (d. h. assimilirte, verdaute) Nahrung aber ist bei allen mit Blut versehenen Thieren die Natur — das Wesen — des Bluts, und bei den Blutlosen das Analoge; der Ort aber des Bluts sind die Adern, und der Anfang dieser das Herz. Diese Behauptung ergibt sich klar aus den Zergliederungen.

Wenn nun die Nahrung von Außen in die zum Aufnehmen derselben tauglichen Orte kommt; dünstet sie in die Adern aus, und dort verwandelt sie sich in Blut, und wandert hin zu dem Anfang (dem Herzen). Hierüber ist gesprochen in den Untersuchungen über die Nahrung; es ist aber hier deßhalb wieder aufzunehmen, um zu erkennen, welches die Anfänge der Bewegung sind, und bei welcher Affektion des empfindlichen Theils der Schlaf und das Wachen erfolgt. Denn der Schlaf ist nicht jede beliebige Ohnmacht des Empfindlichen, wie gesagt, indem auch Wahnsinn und eine Art von Erstickung, und Geistesabwesenheit (Verrücktheit) eine solche Ohnmacht hervorrufen.

Es haben sich aber schon bei einem hohen Grade von Geistesabwesenheit auch Einbildungen eingefunden. Dies hat nun einige Schwierigkeit; denn wenn der Ohnmächtige schlafen kann, so dürfte möglich seyn, daß auch die Einbildung ein Traum wäre. Auch reden die in einer tiefen Ohnmacht liegenden und die, welche gestorben zu seyn wähnten, mancherlei. Bei diesen allen muß man annehmen, daß das gleiche Verhältniß statt finde.

Es ist jedoch, wie gesagt, der Schlaf nicht jedes Unvermögen des Empfindlichen, sondern dieser Zustand entsteht aus der von der Nahrung kommenden Ausdünstung; denn das Ausgedampfte muß bis zu einem Punkte getrieben werden, dann umkehren, und zurückfließen, wie das Wasser in einer Meerenge. Das Warme aber jedes

Thieres wird von Natur nach Oben getrieben, und wenn es in die obern Orte gekommen ist, wendet es schnell wieder um, und bewegt sich abwärts. Deßhalb entsteht der Schlaf meistentheils von der Nahrung; denn dann wird schnell viel Feuchtes und Festes nach Oben getrieben. Dieses nun oben still stehend, macht den Kopf schwer, und bewirkt das Einschlafen. Wenn es sich aber nach unten neigt, und im Umkehren das Warme fortstößt, dann entsteht der Schlaf, und das Thier schlummert. Einen Beweis hievon liefern die einschläfernden Dinge, denn alle diese machen Kopfschmerzen, sowohl die trinkbaren, als eßbaren, als: Mohn, Alraun, Wein, Trespen (Lolch). Und dieser Zustand scheint sowohl bei Betäubten als Schlafenden einzutreten; auch ist man nicht im Stande, den Kopf und die Augenlieder zu heben.

Vorzüglich aus dem Genusse von Speisen entsteht ein solcher Schlaf; denn aus den Speisen bilden sich viele Ausdünstungen. Ueberdies entstehen diese aus gewissen Anstrengungen, denn die Anstrengung ist auflösend; die Auflösung aber entsteht wie eine unverdaute Nahrung, wenn sie nicht kalt ist. Eben dieses (das Schlafen) bewirken auch einige Krankheiten, welche von überflüssigen warmen und kalten Säften entstehen, wie es bei Fieberhaften eintrifft, und bei Schlafsüchtigen. Ferner das erste Kindesalter (bewirkt Schlaf); denn die Kinder schlafen häufig, weil alle Nahrung nach Oben sich bewegt. Ein Beweis ist die übermäßige Größe der obern Körpertheile zu den untern im frühsten Alter, weil nämlich das Wachsthum sich dorthin schlägt.

Wegen eben dieser Ursache entstehen auch die epileptischen Zufälle; denn der Schlaf ist einer Epilepsie (fallender Sucht) ähnlich, und auf eine gewisse Art ist der Schlaf eine Epilepsie, deßhalb begegnet auch dieser Zufall Vielen im Schlafe, und schlafend werden

sie davon ergriffen, nicht aber wachend. Denn wenn die Luft stark aufwärts getrieben wird, so schwellt sie, wiederum herabsteigend, die Adern auf, und drückt den Kanal, durch welchen das Einathmen geschieht, zusammen. Deßhalb sind den Kindern die Weine nicht zuträglich, noch den Ammen, (denn vielleicht macht es keinen Unterschied aus, ob sie oder die Ammen dieselben trinken), sie müssen vielmehr den Wein nur mit Wasser vermischt und in geringen Portionen trinken. Denn der Wein ist geistig, vorzüglich der dunkelrothe.

So sehr sind aber bei den Kindern die obern Theile mit Nahrung angefüllt, daß sie fünf Monate lang den Hals nicht drehen können; denn wie bei den stark Betrunkenen, wird viele Feuchtigkeit aufwärts getrieben. Und dieser Zustand ist auch wahrscheinlich Ursache, daß die Embryonen im Mutterleibe anfänglich ruhen.

Ueberhaupt sind die, deren Adern unsichtbar sind, und die Zwergartigen, und Großköpfigen schlafsüchtig; denn die Adern jener sind enge, so daß das abwärts gehende Feuchte nicht leicht durchfließen kann; bei den Zwergartigen aber, und Großköpfigen ist der Andrang nach Oben, und die Ausdampfung stark.

Die Aderreichen jedoch sind nicht schlafsüchtig, wegen des leichten Flusses durch die Adern, wenn sie nicht mit einem andern entgegengesetzten Zustand behaftet sind. Auch nicht die Melancholischen, denn der innere Ort ist abgekühlt, so daß bei ihnen nicht viele Ausdampfung entsteht. Deßhalb sind sie auch eßgierig, weil sie trocken sind; denn ihre Körper sind dann so beschaffen, gleichsam als ob sie nichts genossen hätten. Die schwarze Galle nun, als von Natur kalt, macht auch den ernährenden Ort kalt, und die andern Theile, wo ein solcher Ueberschuß der Möglichkeit nach vorhanden ist.

Aus dem Gesagten ist nun klar, daß der Schlaf ein Zusammenfließen der innern Wärme ist, und ein physischer Gegendruck aus der

erwähnten Ursache. Deßhalb ist in dem Schläfrigen viele Bewegung, wenn sie aber nachläßt, so wird er abgekühlt, und wegen der Abkühlung sinken die Augenlieder. Auch die obern und äußern Theile sind abgekühlt; die innern aber und untern sind warm, wie um die Füße herum, und das Innere des Körpers.

Und doch könnte man zweifelnd fragen, wie es komme, daß nach dem Essen der stärkste Schlaf entstehe und der Wein und anderes derartige Wärmestoffe Enthaltende schlaferregend sey.

Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß der Schlaf eine Abkühlung sey, die Ursache aber des Schlafens die Wärme. Trifft also etwa dieses ein, daß, wie der Magen als leer zwar warm ist, die Erfüllung aber ihn abkühlt wegen der Bewegung, so auch die Kanäle, und Orte im Kopfe sich abkühlen, wenn die Ausdampfung dorthin steigt? Oder kühlt die, welche mit heißem Wasser begossen, plötzlich Frost empfinden, auch dort das gesammelte Kalte die Wärme ab, wenn sie aufsteigt, und macht, daß das natürlich Warme ganz kraftlos wird und zurückweicht?

Ueberdies wird das Warme bei reichlich zuströmender Nahrung, die es aufwärts treibt, wie das Feuer bei frisch zugelegtem Holze, abgekühlt, bis sie verdaut ist. Denn der Schlaf entsteht, wie gesagt, wenn das Materielle (feste, dichte) von dem Warmen durch die Adern zum Kopfe getrieben wird. Wenn es aber nicht mehr möglich ist, sondern das aufwärts Getriebene durch die Menge überschwenglich wird; so erhält es einen Gegenstoß, und fließt abwärts. Deßhalb sinken die Menschen (denn der Mensch allein unter den Thieren ist aufrecht), wenn das aufwärtstreibende Warme sich wegzieht, zusammen und wenn die Wärme eindringt, erzeugt sie auch Geistesabwesenheit, nachher aber auch Einbildungen.

Wohl sind nun die jetzt erwähnten Lösungen, daß nemlich eine

Abkühlung statt finde, annehmbar; doch aber ist allerdings der Ort um das Gehirn herum maßgebend in Bestimmung dieser Sache, wie anderswo gesagt worden: von allen Organen im Körper nämlich ist das Gehirn das kälteste, und bei den Thieren, die kein solches besitzen, der diesem analoge Theil. Wie also das mittelst der Sonnenwärme ausdünstende Feuchte, wenn es in die obere Gegend (Athmosphäre) gekommen ist, wegen der Kälte derselben abgekühlt wird, und geronnen wiederum als Wasser herunterfällt; so auch in der Aufsteigung des Warmen zum Gehirn vereinigt sich die zum Abgang gehörende Ausdampfung zu Schleim (deßhalb erscheinen auch die Flüsse [Katarrhe] als aus dem Kopf entstanden); die nahrhafte und nicht krankhafte Ausdampfung aber fließt verdichtet abwärts und kühlt das Warme ab (des Herzens nemlich). Zum Abkühlen aber und zum nicht so leichten Aufnehmen der Ausdampfung trägt die dünne und enge Beschaffenheit der Adern des Gehirns bei. Dies nun ist die Ursache der Abkühlung, wenn auch gleich die Ausdampfung durch Wärme übermäßig ist.

Aufgeweckt aber wird das Thier, wenn die Verdauung vollendet ist, und die vermittelst der umgebenden Kälte in einen kleinen Raum zusammengedrängte Wärme den Sieg davon trägt, auch das materiellere Blut von dem reinsten sich geschieden hat. Es ist aber das dünnste und reinste Blut das in dem Kopf; das dichteste und schlammigste das in den untern Theilen.

Des sämmtlichen Blutes Ursprung (Prinzip) aber ist, wie jetzt und anderwärts gesagt ist, das Herz. Von den drei Herzkammern ist die mittlere den beiden andern gemeinschaftlich und jede von beiden nimmt das Blut auf aus beiden Adern, der sogenannten Großen und der Schlagader; in der mittlern aber geschieht die Ausschei-

dung. Allein die Bestimmung hierüber kommt eigentlich andern Untersuchungen zu.

Weil nun also das Blut nach der Zuführung der Nahrung zu sehr ungeschieden ist, entsteht der Schlaf, bis sich das reinere Blut geschieden hat in die obern, das schlammigere aber in die untern Theile; und wann dieses geschehen ist, wacht man befreit von der aus der Nahrung entstehenden Schwere, auf.

So viel über die Ursache des Schlafens: sie ist nämlich der von dem durch die inwohnende Wärme emporgehobenen Materiellen entstandene Gegenstoß gegen das erste Sinnorgan hin. Auch ist entwickelt, was der Schlaf sey, nämlich das Gebundenseyn des ersten Sinnorganes, so daß es nicht thätig seyn kann, was nothwendig entsteht, (denn ein Thier kann unmöglich leben, ohne die Bedingungen seiner Thätigkeit,) und zwar der Erhaltung wegen; denn die Ruhe erhält.

4. Ueber Träume und Traumdeutung.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Untersuchung, zu welchem Seelenvermögen der Zustand des Träumens gehöre.

Nach diesem ist über den Traum zu untersuchen, und zuerst, welchem Seelenvermögen er angehörend erscheint, und ob dieser Zustand auf das denkende oder empfindende Vermögen sich beziehe; denn mit diesen uns inwohnenden Kräften allein erkennen wir etwas. Wenn aber der Gebrauch des Gesichtes das Sehen, und des Gehörs das Hören, und überhaupt des Sinnes das Empfinden ist; wenn es ferner theils gemeinschaftliche Gegenstände der Sinne gibt,

als: Figur und Größe und Bewegung und das Uebrige derartige, theils Eigenthümliche, als: Farbe, Schall, Geschmack; und es unmöglich ist, daß was irgend die Augen geschlossen hat und schläft, sehe: gleicherweise auch bei den andern Sinnen: so ist klar, daß wir nichts empfinden im Schlafe. Nicht also mit dem Sinne nehmen wir den Traum wahr.

Jedoch sicherlich auch nicht mittelst der Vorstellung. Denn wir sagen nicht allein, daß das Erscheinende ein Mensch, oder ein Pferd sey, sondern auch weiß oder schön; wovon die Vorstellung ohne Empfindung nichts, weder als wahr, noch falsch aussagen dürfte. In den Träumen aber begegnet es der Seele, daß sie dieses thut; denn wir glauben gleicherweise zu sehen, daß der Erscheinende ein Mensch, und daß er weiß sey.

Ueberdies haben wir nebst dem Traume oft etwas anderes in Gedanken, gleichsam als nehmen wir im Wachen etwas wahr, denn worüber wir etwas empfinden, darüber denken wir oft auch etwas. So denken wir auch in den Träumen außer den Erscheinungen manchmal Anderes. Davon kann man wohl sich leicht überzeugen, wenn man beim Aufstehen den Verstand anstrengt, und versucht, das Geträumte sich in Erinnerung zu bringen. Und Manche haben auch schon solche Träume gesehen, wie die, welche das ihnen im Traume Vorkommende nach der Vorschrift der Gedächtnißkunst zu ordnen glauben, denn es begegnet ihnen oft, daß sie eine andere Einbildung nebst dem Traume in den bestimmten Gedächtnißbehälter hinstellen. *)

Hieraus ist klar, daß nicht jede im Schlaf erscheinende Vorstellung ein Traum ist, und daß wir das, was wir denken, mittelst der Vorstellung uns zum Bewußtseyn bringen. Es ist aber zugleich über

*) S. de anima III. c. 3.

alles dieses so viel klar, daß dasselbe, womit wir wachend in Krankheiten getäuscht werden, eben diesen Zustand (das Getäuschtwerden nemlich) auch im Schlafe bewirkt. Aber auch wenn man gesund und bei gutem Bewußseyn ist, scheint die Sonne doch nur einen Fuß groß zu seyn. Allein sey nun das Einbildende und Empfindende der Seele dasselbe oder aber verschieden, so geschieht es nichts destoweniger nicht ohne Sehen und Empfinden; denn das Uebersehen und Ueberhören fällt dem zu, der etwas Wahres, jedoch nicht das, was er meint, hört und sieht. Im Schlaf aber liegt weder sehen, noch hören, noch überhaupt empfinden zu Grunde.

Ist also nun das Nichtssehen zwar wahr, das Nichtsleiden des Sinnes aber nicht wahr, sondern ist es möglich, daß auch das Gesicht etwas leidet und die andern Sinne; jeder einzelne Gegenstand aber gewissermaßen den Sinn trifft, gleichsam wie im Wachen, nicht aber ganz so wie im Wachen; und manchmal die Vorstellung bezeugt, daß das Gesehene falsch sey, gleich wie im wachenden Zustand; manchmal aber davon gefesselt wird, und der Einbildung als etwas Wahrem folgt?

Daß also nicht dieser Zustand des Träumens, wie wir ihn nennen, den Meinenden, noch den Denkenden zukomme, ist klar. Aber auch nicht dem Empfindenden schlechthin genommen; denn es wäre dann schlechthin sehen und hören. Wie nun und auf welche Art, ist zu untersuchen?

Es sey als Grundlage angenommen, was auch klar ist, daß der Zustand (des Träumens nemlich) zum empfindenden Theile gehört, wenn anders auch der Schlaf; denn nicht einem andern Thiere kommt der Schlaf zu, einem andern aber das Träumen, sondern demselben. Weil aber über die Einbildungskraft in dem Werk über die Seele gesprochen ist, und das Einbildende dasselbe ist, was das Em-

pfindende; das Einbilden und Empfinden aber verschieden; auch die durch die thätige Empfindung entstandene Bewegung Einbildungskraft ist, und der Traum eine Einbildung zu seyn scheint (denn die im Schlaf, sey es nun schlechthin, oder auf sonst eine Weise entstandene Einbildung, nennen wir Traum) so ist klar, daß das Träumen zum Empfindlichen gehört; zu ihm aber, in sofern es das Einbildende ist.

Zweites Kapitel.

Nähere Bestimmung dieses Zustandes aus dem Begriffe der Sinnlichkeit.

Was aber der Traum ist, und wie er entsteht, dürften wir vorzüglich aus dem erkennen, was im Schlafe vorfällt. Das Empfindbare nemlich bewirkt durch jedes Sinnorgan in uns eine Empfindung, und der dadurch (durch das Empfindbare nemlich) entstandene Zustand ist nicht allein in den Sinnorganen, wenn die Sinne thätig sind, sondern auch, wenn sie von der Thätigkeit zurückgetreten sind.*) Bei diesem Zustande scheint es sich ähnlich zu verhalten, wie beim Wurfe. Auch beim Wurfe findet noch Bewegung statt, wenn das Bewegende nicht mehr berührt, denn das Bewegende bewegte einen Theil der Luft, und dieser durch seine Bewegung wiederum einen andern. Und auf solche Art wird, bis zum Stillstande, die Bewegung fortgesetzt in der Luft und im Wasser.

Gleicherweise muß man dies auch bei einer Verwandlung annehmen, denn das vom Warmen Erwärmte erwärmt das Nächste, und dieses vertheilt sich so bis zum Anfang. Daher folgt, daß, da die thätige Empfindung eine Verwandlung ist, dieses auch bei dem,

---

*) S. ob. de anima libr. III. c. 2.

worin das Empfinden liegt, statt finden muß. Deßhalb ist der Zustand nicht nur in den Sinnorganen, wenn sie empfinden, sondern auch, wenn sie ruhen, und in der Tiefe und Höhe.

Dies ist klar, wenn wir den Sinn anhaltend auf etwas richten, denn bei der Wegwendung desselben, z. B. aus der Sonne in die Finsterniß begleitet noch der erste Zustand die Veränderung, indem es sich zeigt, daß man nichts sieht, wegen der Bewegung, die noch vom Lichte her in den Augen vorhanden ist. Und wenn wir lange Zeit auf eine Farbe hinschauen, entweder auf eine weiße oder grüne, so scheint alles, wohin wir auch das Gesicht wenden, so beschaffen zu seyn. Und wenn man in die Sonne oder in etwas anderes Glänzendes geschaut hat, und dann die Augen schließt, so scheint, wenn man in gerader Linie, wie das Gesicht zu schauen beliebt, genau Acht gibt, die Farbe zuerst wie sie ist, dann verändert sie sich ins Röthliche, hierauf ins Purpurne, bis sie in die schwarze Farbe gelangt und verschwindet. Auch wenn man von dem, was bewegt wird, wie von Flüssen, vornehmlich aber von schnellfließenden, anderswohin wegblickt, so bewirkt dies eine Veränderung, denn das, was ruht, scheint dann in Bewegung. — Aber auch von heftigem Schall wird man harthörig, und durch starke Gerüche wird der Geruchssinn abgestumpft, und ebenso bei ähnlichen Dingen. Alles dieses erfolgt offenbar auf die angegebene Art.

Daß aber sofort die Sinnorgane auch kleine Unterschiede wahrnehmen, dieß zeigt sich an dem, was bei den Spiegeln vorfällt; wobei man auch unmittelbar verweilend Untersuchungen anstellen, und zweifelnde Fragen erheben könnte. Doch ist auch so hieraus klar, daß wie das Gesicht etwas leidet, es eben so auch thätig wirkt. Wenn nämlich die Weiber zur Zeit ihrer Monatsreinigung in sehr reine Spiegel schauen, in einen metallenen etwa; wird die Oberfläche des

Spiegels wie ein blutiger Nebel, und wenn der Spiegel neu ist, so ist es schwer, diesen Schmutz abzuwischen; wenn aber alt, dann leicht.

Ursache davon ist, wie wir sagten, daß das Gesicht nicht nur etwas leidet von der Luft, sondern auch etwas thut und bewegt, wie auch das Glänzende (der Spiegel), denn das Gesicht geht auf das Glänzende und auf das was Farbe hat. Die Augen sind nun wahrscheinlich wenn die Reinigungszeit ist, so beschaffen, wie auch ein anderes Glied; denn ihrer Natur nach sind sie wohl aderartig. Deßhalb ist zur Zeit der Reinigung, die wegen Erschütterung und Erhitzung des Blutes erfolgt, für uns zwar der Unterschied in den Augen unmerklich; er ist aber doch darin, (denn die Natur des Samens und der Reinigung ist dieselbe), und die Luft wird davon bewegt, und macht die auf den Spiegeln schwebende zusammenhängende Luft zu einem Qualitativen, und zu einer solchen, wie sie selbst affizirt ist; diese affizirt dann die Oberfläche des Spiegels.

Bei dieser Spiegelaffektion ist es so wie bei den Kleidern, wovon die reinsten am schnellsten beschmutzt werden; denn das Reine zeigt genau, was es immer annimmt, vorzüglich die kleinsten Bewegungen. Das Erz aber empfindet wegen seiner Glätte jede nur mögliche Berührung (man muß aber die Berührung der Luft als eine Reibung denken, und wie ein Abwischen und Abspülen), und wegen der Reinheit (des Erzes) wird die Berührung, wenn sie noch so klein ist, sichtbar.

Daß aber die Befleckung nicht sogleich aus den neuen Spiegeln herausgeht, davon liegt die Ursache in der Reinheit und Glätte derselben, denn sie dringt durch solche Spiegel hindurch, und in die Tiefe, und überallhin; und zwar wegen der Reinheit in die Tiefe, wegen der Glätte aber überallhin. In den alten Spiegeln aber bleibt sie

nicht, weil sie nicht ebenso eindringt, sondern mehr auf der Oberfläche hin.

Daß also auch von kleinen Unterschieden Bewegung entsteht, und daß die Empfindung schnell ist, überdies daß das Sinnorgan der Farben nicht allein leidet, sondern auch gegenwirkt, ist hieraus klar.

Das Gesagte bestätigt auch das, was mit den Weinen und Salben vorgeht. Das bereitete Oel nämlich nimmt schnell die Gerüche derjenigen Dinge an, die in dessen Nähe sind; und die Weine werden eben so affizirt: denn sie nehmen nicht allein die Gerüche derjenigen Dinge in sich auf, die hineingeworfen, oder damit vermischt werden, sondern auch derer, die nahe an die Weinkrüge gelegt werden, oder daran wachsen.

Für unsere anfangs eingeleitete Untersuchung stehe nun eines fest, was auch aus dem Gesagten klar ist, daß nämlich, wenn auch das von Außen gekommene Empfindbare fort ist, das als sinnlich Empfundene dennoch bleibt; ferner, daß wir leicht getäuscht werden über die Empfindungen, wenn wir in aufgeregten Gemüthszuständen sind, die einen in diesen, die andern in andern, wie der Feige in Furcht, der Liebende in Liebe, so daß von unscheinbaren Aehnlichkeiten der Eine Feinde zu sehen glaubt, der Andere den Geliebten; und es ist bekannt, daß dies, je aufgeregter man ist, von einer um so kleineren Aehnlichkeit entsteht.

Auf dieselbe Art werden auch im Zorn und in allen heftigen Begierden alle leicht getäuscht, und um so mehr, je mehr sie in leidenden Zuständen sind. Deßhalb scheinen manchmal den Fieberhaften Thiere an den Wänden zu seyn bei einer kleinen Aehnlichkeit zusammengestellter Linien. Und dies nimmt manchmal so mit den Zuständen zu, daß, wenn man nicht heftig krank ist, einem die Täuschung

nicht entgeht; daß aber, wenn die Krankheit stärker ist, man sogar gegen die Thiere sich bewegt.

Ursache dieser Begegnisse ist, weil nicht nach demselben Vermögen das Herrschende (der Verstand nämlich) und das, wodurch die Einbildungen entstehen, urtheilt. Ein Beweis hievon ist, daß die Sonne einen Fuß groß erscheint, während doch oft etwas anderes dieser Einbildung widerspricht. Auch durch die Verschränkung der Finger scheint das Eins Zwei zu seyn, und doch sagen wir nicht zwei. Denn maßgebender, als das Gefühl, ist das Gesicht. Wenn es aber nur ein Gefühl gäbe; so würden wir auch urtheilen, daß das Eins Zwei sey.

Ursache des Getäuschtwerdens ist, weil nicht nur bei Bewegung des Empfindbaren etwas, was es auch sey, erscheint, sondern sogar bei der Bewegung der Empfindung selbst, wenn sie gerade so bewegt wird gleich wie von dem Empfindbaren. Ich meine, wie das Land den Schiffenden sich zu bewegen scheint, weil das Gesicht von einem Andern bewegt wird.

Drittes Kapitel.

Wie die Träume aus dem Begriffe ihres Zustandes als sinnlich phantastische Erscheinungen folgen. Was von der Traumdeutung zu halten sey.

Hieraus ist also klar, daß nicht nur beim wachenden Zustand die Bewegungen erscheinen, die von dem theils äußerlich, theils im Körper liegenden Empfundenen entstehen, sondern auch, wann dieser Zustand eingetreten ist, den man Schlaf nennt, und mehr noch erscheinen sie dann. Denn am Tag werden sie zurückgedrängt, wenn die Sinne und der Verstand in Thätigkeit sind, und verschwinden, wie neben großem Feuer kleineres, und kleine Schmerzen und Freuden neben großen; jedoch wenn jene, Sinn und Verstand, ruhen, taucht auch das Kleine auf. Bei Nacht nun, wegen der Ruhe der

mit besondern Organen versehenen Sinne, und der Unfähigkeit thätig zu seyn, weil das Hin- und Widerfließen des Warmen aus dem Aeußern in's Innere geschieht, stürzen sich die Bewegungen auf den Urgrund der Empfindung, und kommen zum Vorschein, wenn der Andrang sich gelegt hat.

Man muß aber annehmen, daß, wie die kleinen in den Flüssen entstehenden Wirbel, so jede Bewegung ununterbrochen fortdaure, oft zwar ähnlich, oft aber aufgelöst in andere Gestalten wegen des Gegenstoßes. Deßhalb entstehen auch nach dem Empfang der Nahrung und durchaus bei den Jungen, wie bei den Kindern, keine Träume. Denn die Bewegung ist stark wegen der von der Nahrung entstehenden Wärme. So daß wie im Wasser, wenn man sich darin stark bewegt, manchmal kein Bild erscheint, manchmal aber zwar eines erscheint, aber ganz und gar verschränkt, so daß es ein anderes scheint, als es ist; wenn man aber ruht, die Gestalt rein und sichtbar ist: so auch im Schlafen die Erscheinungen und übrigen von dem Empfundenen herrührenden Bewegungen: — diese verschwinden manchmal ganz und gar vor der erwähnten größeren Bewegung, manchmal aber erscheinen die Gesichte verstört und fratzenhaft, und die Träume schwach, wie bei den Melancholischen und Fieberhaften, und Berauschten, denn alle derartigen Zustände bewirken, als luftartige, große Bewegung und Unruhe.

Wenn aber das Blut sich setzt und abscheidet in den mit Blut versehenen Thieren; so bewirkt die unversehrt erhaltene von jedem besondern Sinnorgane entstandene Bewegung des Empfundenen, starke Träume, und macht, daß etwas erscheint, und man durch das vom Gesichte zugeführte etwas zu sehen glaubt, durch das vom Gehör aber zu hören. Eben so auch von den übrigen Sinnorganen: denn dadurch, daß von dorther die Bewegung zum Ursitze, dem Herzen,

gelangt, glaubt man auch als wachend zu sehen und zu hören und zu empfinden, und weil manchmal das Gesicht sich zu bewegen scheint, ohne bewegt zu werden, sagen wir, daß wir Etwas sehen, und weil das Gefühl zwei Bewegungen anzeigt, sagen wir, daß das Eins Zwei scheine. Denn überhaupt das von jedem einzelnen Sinn Zugeführte bestimmt der im Gefühl liegende Gemeinsinn, wenn nicht ein anderer vorherrschender Einsprache erhebt.

Das Erscheinende erscheint also als Ganzes, doch glaubt man nicht, daß es ein Ganzes sey, außer wenn die urtheilende Macht (der Verstand) gebunden ist, oder nicht mit ihrer eigenthümlichen Bewegung sich bewegt. Wie wir aber sagten, daß Andere durch einen andern Zustand leicht getäuscht werden, so auch der Schlafende durch den Schlaf, und dadurch, daß die Sinnorgane bewegt werden, und das Uebrige, was sich aus der Sinnlichkeit ergibt, so daß das, was eine geringe Aehnlichkeit hat, wirklich zu seyn scheint.

Denn sobald man schläft, drängt die Masse des Bluts auf den Ursitz (das Herz) hin, und es vereinigen sich die darin vorhandenen Bewegungen, sowohl die der Möglichkeit, als die der Thätigkeit. Sie verhalten sich nun so, daß in den einzelnen mit einander abwechselnden Bewegungen eine als die herrschende auftauchen wird, und wenn diese verschwunden ist, eine andere. Sie verhalten sich darum zu einander, wie die künstlich gestalteten Frösche, die im Wasser auftauchen, wenn das untergelegte Salz schmilzt.

Auf diese Art sind sie (die Bewegungen) der Möglichkeit nach darin (im Blut); nach Entfernung ihrer Hindernisse aber sind sie thätig: und freigelassen, bewegen sie sich in dem wenigen noch in den Sinnorganen zurückgelassenen Blut, eine Aehnlichkeit der Dinge anzeigend, wie die Nebelgestaltungen, welche man in ihren schnellen Veränderungen mit Menschen und Kentauren vergleicht.

Jede von diesen Einbildungen ist aber, wie gesagt, ein Ueberrest des in der Wirklichkeit Empfundenen, und ist, nach Entfernung des wirklich Empfundenen noch vorhanden, und mit Grund kann man sagen, dieses sey so beschaffen, wie Koriskos, aber nicht Koriskos selbst. Im Momente der Empfindung aber sagte die herrschende und urtheilende Macht (der Verstand) nicht, es sey Koriskos, sondern bezeichnete durch dieses (das Empfinden) jenen als den wahrhaften Koriskos.

Dasjenige also, von dem man sagt, daß man es empfinde, wenn man nicht gänzlich durch das Blut gehemmt ist, wo man gleichsam nicht empfindet, dieses wird von den in den Sinnorganen vorhandenen Bewegungen bewegt. Und man hält das Aehnliche für das Wahre selbst. Und so groß ist die Macht des Schlafes, daß sie bewirkt, daß wir dieses nicht bemerken. Wie also, wenn einem ein Finger, ohne daß er es merkt, über das Auge gehalten wird, es nicht nur so erscheinen, sondern auch er glauben würde, daß das Eins Zwei sey; wenn er es aber merkte, es zwar so erscheinen aber nicht geglaubt würde: so auch in den Träumen, wenn man fühlt, daß man schläft, und den schlafenden Zustand, in welchem die Empfindung ist, wahrnimmt, erscheint etwas, man spricht aber bei sich selbst, daß z. B. zwar Koriskos erscheint, es ist aber nicht Koriskos, (denn oft spricht im Schlafe etwas in der Seele, daß das Erscheinende ein Traum sey); wenn man aber nicht weiß, daß man schläft, so wird nichts der Einbildung widersprechen.

Daß aber diese Behauptung richtig ist, und daß Einbildungen hervorrufende Bewegungen in den Sinnorganen sind, ist klar, wenn wir nachdenkend in Erinnerung zu fassen suchen, was uns im schlafenden und wachenden Zustande oft begegnet. Manchmal nämlich wird man im wachenden Zustande entdecken, daß die im Schlafe erscheinen-

den Bilder Bewegungen sind in den Sinnorganen. Denn manchen Kindern, die durchaus sehen, auch wenn Finsterniß ist, erscheinen viele Bilder, als sich bewegend, so daß sie sich oft aus Furcht verbergen.

Aus diesem allem muß man schließen, daß der Traum eine Einbildung ist, und im Schlaf geschieht: die so eben erwähnten Bilder sind jedoch keine Träume; noch Anderes, das etwa bei Störung der Sinne erscheint; ja, nicht einmal jede Einbildung im Traume.

Denn erstlich begegnet Manchen, daß sie irgendwie Schall und Licht und Geschmack und Berührung empfinden, jedoch schwach, und wie von ferne her. Schon oft nämlich haben Einige im Schlafe ein Lampenlicht anblinzend, welches sie schlafend fast unmerklich sahen, wie sie glaubten, beim Aufwachen sogleich als das Lampenlicht erkannt und eine Stimme von Hahnen und Hunden leise hörend, haben sie beim Aufwachen deutlich erkannt. Einige haben sogar geantwortet auf Fragen; denn es trifft sich, daß, wenn von Wachen und Schlafen einfach nur das eine vorhanden ist, das andere gewissermaßen auch vorhanden ist. Davon ist keines ein Traum zu nennen, noch auch die wahren Gedanken, so viele deren außer den Einbildungen im Traume entstehen, sondern die Einbildung, die aus der Bewegung des Empfundenen sich bildet, wann sie im Schlafen entsteht, insofern man schläft, dieses ist Traum.

Es ist aber schon Einigen begegnet, daß sie ihr Leben lang keinen Traum gesehen haben. Ein solches ist nun zwar selten, kommt aber doch vor. Andere aber bleiben immer mit diesem Zustand behaftet, und bei andern entstunden die Träume erst im vorgerückten Alter, ohne daß sie vorher einen Traum gesehen haben.

Die Ursache des Nichtentstehens der Träume muß man als etwas dem Aehnliches denken, daß auch nicht den nach dem Essen Schlafenden noch den Kindern Träume erscheinen; denn solchen,

deren Natur so zusammengesetzt ist, daß viele Ausdampfung nach dem obern Orte (dem Hirn) zusteigt, die, wenn sie wiederum abwärts sich drängt, mannigfaltige Bewegung bewirkt, diesen erscheint wahrscheinlich keine Einbildung. Daß aber erst im vorgerückten Alter Träume erscheinen, ist nichts Ungewöhnliches; denn bei einer entstehenden Veränderung, entweder in Hinsicht des Alters, oder eines Zustandes, ist es nothwendig, daß diese Verschiedenheit eintrete.

Anhang über die Weissagung im Traume.

Erstes Kapitel.

Wie die Träume aufgefaßt werden müssen. Da sie nicht auf einen göttlichen Ursprung zurückzuführen sind, so kann man ihrer Zuverläßigkeit kein Vertrauen schenken.

Was ferner die Wahrsagung betrifft, die im Schlafe geschehen und, wie man sagt aus den Träumen hervorgehen soll, so darf man darüber weder mit Geringschätzung leicht hinweggehen, noch kann man ohne Schwierigkeit eine Gewißheit in der Sache gewinnen. Denn einerseits verleiht die allgemeine oder doch bei Vielen herrschende Meinung, daß die Träume etwas (die Zukunft) bezeichnendes haben, Glaubwürdigkeit mit sich, weil diese Behauptung auf Erfahrungen sich stützt, an sich einige Gewähr schafft, und daß eine Wahrsagung aus Träumen in einigen Fällen Statt finde, ist nicht unglaubwürdig: denn diese Annahme hat einigen Grund für sich; deßhalb dürfte man dasselbe auch von allen Träumen gleicherweise vermuthen. Weil man aber andererseits keine wahrscheinliche Ursache ermitteln kann, nach welcher die Wahrsagung erfolgen könnte, so macht dies den Glauben wieder gänzlich wankend; denn anzunehmen, daß Gott es sey, welcher sie sende, ist außer dem sonstigen Mangel

an vernünftiger Begründung, auch deßhalb ungereimt, weil er sie nicht den Besten und Klügsten, sondern eben jedem, wie sichs trifft, verleihen soll. Wenn aber die von Gott herzuleitende Ursache wegfällt, scheint es keine andere wahrscheinliche Ursache mehr zu geben; denn wenn gewisse Anwohner der Gegend an den Herkules-Säulen und am Borysthenes Etwas voraussehen sollen, so dürfte es jenseits der Grenzen unserer Erkenntniß liegen, den Grund davon zu entdecken.

Es ist also nothwendig, daß die Träume entweder Ursachen seyen oder Zeichen der Ereignisse, oder Nebenvorfälle entweder alle, oder einige derselben, oder nur ein einziger. Ich nenne Ursache z. B. den Mond — die Sonnenfinsterniß, und die Anstrengung — des Fiebers; ein Zeichen aber der Verfinsterung ist das Zwischentreten des Gestirns, und des Fiebers die Trockenheit der Zunge; ein Nebenvorfall endlich ist die Verfinsterung der Sonne, wenn man wandert: denn dieses ist weder ein Zeichen der Verfinsterung, noch Ursache, noch die Verfinsterung Ursache des Wanderns. Deßhalb geschehen die Nebenvorfälle weder immer noch gewöhnlich.

Sind also von den Träumen die einen Ursachen, die andern Zeichen z. B. dessen, was im Körper vorgeht? Wirklich sagen auch die Tüchtigen unter den Aerzten, daß man sehr Acht haben müsse auf die Träume und es ist der Sache gemäß, daß auch die, welche nicht Männer vom Fache, aber Forscher und Philosophen sind, es so nehmen. Denn die bei Tage geschehenden Bewegungen werden, wenn sie nicht sehr mächtig und stark sind, verdunkelt von den größern Bewegungen im wachenden Zustande. Im Schlafe aber tritt das Gegentheil ein; da scheinen die kleinen groß zu seyn. Dies ist klar aus dem, was uns oft in Träumen begegnet: wir glauben nemlich, es blitze und donnere, wenn wir nur geringes Geräusch hören,

und Honig und süße Flüssigkeiten zu genießen, wenn nur ein wenig Schleim herunterträufelt, und durch Feuer zu laufen, und stark erwärmt zu werden, wenn nur geringer Anflug von Wärme in einigen Theilen des Körpers entsteht. Wenn wir aber aufgewacht sind, ist der wahre Sachverhalt klar.

Es ist daher einleuchtend, daß weil die Anfänge aller Dinge klein, es auch die der Krankheiten und der übrigen in den Körpern etwa entstehenden Zustände sind. Diese müssen also offenbar in dem Schlafe mehr zum Vorschein kommen, als im wachenden Zustande.

Daß aber auch einige im Schlafe vorkommende Einbildungen Ursache seyen der jedem Einzelnen eigenthümlichen Handlungen ist nicht undenkbar. Denn so wie wir, wenn wir im Begriff sind zu handeln und mit der Ausführung beschäftigt sind, oder schon gehandelt haben, oft noch im deutlichen Traume damit umgehen und handeln, (Ursache ist, weil diese Bewegung gleichsam angebahnt wurde von den am Tage statt findenden Anfängen); so ist es wiederum nothwendig, daß die Bewegungen im Schlafe oft den Anfang der am Tage zu verrichtenden Handlungen bilden, weil nemlich wiederum das Nachdenken darüber gleichsam angebahnt wurde in den nächtlichen Erscheinungen. So kann es also kommen, daß einige Träume sowohl Zeichen als Ursachen sind.

Die meisten jedoch scheinen Nebenvorfälle zu seyn, vorzüglich alle jene überschwenglichen Träume, deren Anfang nicht in ihnen selbst liegt, sondern Seeschlachten und anderes weit Abstehendes betrifft. Mit diesen Dingen verhält es sich wahrscheinlich eben so, wie wenn im Augenblicke der Erinnerung an eine Sache diese sofort gerade eintritt. Denn was hindert, daß es nicht, auch in den Träumen so sey? Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß noch vieles derartiges sich zutrage.

Wie nun also die Erinnerung an eine Sache weder ein Zeichen noch Ursache ist, daß sie geschieht, so ist auch dort nicht der Traum, der Jemanden erscheint, weder Zeichen noch Ursache des Erfolgens, sondern nur ein Nebenvorfall. Deßhalb treffen auch viele Träume nicht ein, denn die Nebenvorfälle geschehen weder immer, noch sehr häufig.

Zweites Kapitel.

Fortsetzung. Welche Menschen im Traume voraussehen, und warum?

Da auch einige andere Thiere träumen, so dürften im Allgemeinen wohl die Träume nicht von Gott gesandt seyn: auch pflegen sie nicht deswegen zu entstehen; doch sind sie dämonisch: denn die Natur ist dämonisch, aber nicht göttlich. Beweis: Menschen ganz gemeinen Standes sind mit Voraussicht begabt, und haben deutliche Träume, nicht als ob Gott sie sendete, sondern weil sie von Natur gleichsam geschwätzig und melancholisch sind, sehen sie mannigfaltige Gesichte; denn weil sie in vieler und mannigfaltiger Bewegung sind, stoßen sie auf ähnliche Anschauungen, und treffen so manchmal in diesen das Richtige, wie Einige, die nach geraden Zahlen theilen. Denn wie man im Sprichwort sagt, wenn du oft wirfst, so wirst du bald da, bald dort treffen, das findet auch bei den Träumen statt.

Daß aber viele Träume nicht zutreffen, ist nichts Auffallendes, auch die Zeichen in den Körpern und am Himmel treffen nicht immer zu, wie die, welche Regen und Wind anzeigen, denn wenn eine andere, stärkere Bewegung, als diese eintritt, von welcher als einer künftigen das Zeichen entstand, dann folgt nichts (aus dem Zeichen). Auch Vieles, was in Folge einer richtigen Ueberlegung gethan werden sollte, wurde durch andere mächtigere Ursachen vereitelt. Denn überhaupt nicht alles, was erwartet wurde, geschieht, und nicht das-

selbe ist das seyn werdende und das Erwartete, sondern man muß sagen, daß es Prinzipien gibt, von welchen keine Vollendung erfolgt, und es sind natürliche Zeichen solcher Dinge erschienen, die nicht geschehen sind. —

Was aber die Träume betrifft, die nicht solche Anfänge (Prinzipien) haben, wie wir sagten, sondern solche, die in Bezug auf die Zeiten, oder die Orte, oder die Größen weit entfernt sind, oder aber welche von all diesem zwar nichts, jedoch auch ohne daß die, welche solche Träume sehen, die Anfänge derselben in sich selbst haben, außer daß etwa das Voraussehen aus Zufall geschieht, darüber dürfte mit größerem Rechte auf folgende Art entschieden werden, als wie Demokritos sagt, der Bilder und Ausströmungen als Ursache angibt. So wie, nämlich wann etwas dem Wasser oder der Luft einen Stoß gibt, dieses (das Bewegte) einen andern Theil bewegt, und wenn jenes ruhig ist, die so beschaffene Bewegung vorwärts zu schreiten pflegt, bis zu einem Punkt, ohne daß das, was bewegt hat, noch vorhanden ist; eben so hindert auch nichts, daß Bewegungen und Empfindungen solcher Dinge, von welchen jener (Demokritos) die Bilder und Ausströmungen entstehen läßt, zu den schlafenden Seelen gelangen, und nach beliebiger Weise hingelangend mehr empfindbar seyen bei Nacht, weil sie bei Tag mehr aufgelöst sich befinden (denn die Luft ist bei der Nacht weniger der Erschütterung ausgesetzt, weil die Nächte stiller sind), und daß sie in dem Körper eine Empfindung bewirken durch den Schlaf, weil man im Schlafe mehr, als im Wachen, auch kleine innere Bewegungen empfindet.

Diese Bewegungen nun bringen Einbildungen hervor, woraus man das Zukünftige solcher Dinge voraussieht. Und deßhalb begegnet solcher Zustand den Nächsten Besten, und nicht etwa den Verständigsten. Denn sonst würde er bei Tage eintreten, und den Wei-

sen zufallen, wenn es Gott wäre, der sie sendet; so aber ist es nicht ohne Grund, daß nur die Nächsten Besten alltäglichen Menschen mit Voraussicht begabt sind. Denn die Verstandeskraft solcher ist nicht zum Denken geschickt, sondern öde und leer bei allen, und wenn sie bewegt wird, wird sie getrieben von dem bewegenden (d. h. den äußern Eindrücken, sie ist nicht selbstthätig, sondern von außen affizirt.)

Die Ursache, daß Einige von den Extatischen (Verrückten) voraussehen, liegt ferner darin, daß die eigenen Bewegungen sie nicht hindern, sondern fortgestoßen werden; deßhalb empfinden sie am meisten die fremden Eindrücke.

Daß aber Einige wahre Träume haben, und die Bekannten ganz besonders die Begegnisse von Bekannten voraussehen, kommt daher, weil die Bekannten vorzugsweise sich um einander bekümmern; denn wie sie in der Ferne auf's schnellste einander kennen und wahrnehmen, so ist es auch mit den Bewegungen: denn die Bewegungen der Bekannten sind kennbarer. Die Melancholischen aber treffen wegen der Heftigkeit (der Gemüthsart) wie die von ferne werfenden, das Richtige. Und wegen ihrer Beweglichkeit stellen sie sich den Zusammenhang schnell vor. Denn, wie die Gedichte des Philägides, sagen und denken auch die Wahnsinnigen das nach der Aehnlichkeit verbundene, z. B. die Aphrodite, und so knüpfen sie weiter zusammen. Zudem wird wegen der Heftigkeit ihre Bewegung nicht von einer andern Bewegung beseitigt. Der kunstfertigste Beurtheiler der Träume aber (Traumdeuter) ist der, welcher die Aehnlichkeiten erkennen kann; denn die deutlichen Träume kann jeder erklären.

Ich nenne aber die Aehnlichkeiten, weil die Erscheinungen ähnlich erfolgen den Bildern im Wasser, wie wir früher sagten. Dort (im Wasser) wird die Abspiegelung und die Bilder, wenn die Bewegung stark ist, nicht ähnlich den wirklichen Dingen. Tüchtig im

Unterscheiden der Abspiegelungen wäre daher wohl der, welcher schnell wahrnehmen und übersehen könnte, ob die durcheinandergeworfenen und verschränkten Bilder im Wasser von einem Menschen oder Pferde oder von was immer für einem Gegenstande seyen. Etwas Aehnliches leistet wohl auch hier der Traum; denn die Bewegung zerstört die Deutlichkeit der Träume.

Was nun also Schlaf und Traum ist, und wegen welcher Ursache jeder entsteht, ferner über die Wahrsagung aus den Träumen habe ich meine Ansicht hiemit ausgesprochen.

5. Ueber kurzes und langes Leben.

Erstes Kapitel.

Wie der Unterschied des langen und kurzen Lebens bestimmt werden muß.

Ueber die theils langlebenden, theils kurzlebenden Thiere, und überhaupt über Länge und Kürze des Lebens sind hier die Ursachen zu erforschen. Zuerst ist ein nothwendiger Anfang der Untersuchung aus dem Zweifeln darüber zu gewinnen.

Es ist nämlich nicht klar, ob bei allen Thieren und Pflanzen die Ursache, daß sie theils langlebend, theils kurzlebend sind, verschieden, oder aber dieselbe ist. Denn von den Pflanzen haben die einen nur ein jähriges, die andern ein langdaurendes Leben. Ferner sind wohl unter den Geschöpfen die langlebenden und von Natur Gesunden dieselben? Oder ist das Langlebende und das Kranke getrennt? Oder gehen in Bezug auf einige Krankheiten die von Natur kranken Körper in die Klasse der Kurzlebenden über, während in Bezug auf andere nichts entgegenstehen soll, daß auch Langlebende kränklich seyen?

Ueber Schlaf und Wachen ist nun früher gesprochen, und über Leben und Tod ist nachher zu sprechen, eben so auch über Krankheit und Gesundheit, so viel es in das Gebiet einer Naturphilosophie gehört; jetzt aber ist die Ursache, warum die Thiere theils langlebend, theils kurzlebend sind, wie früher gesagt worden, zu betrachten.

Es haben diesen Unterschied (des langen und kurzen Lebens) ganze Gattungen gegen ganze Gattungen, und von den unter einer Art begriffenen die einen gegen die andern. Ich nenne aber eine Gattungsverschiedenheit z. B. die des Menschen und des Pferdes (denn länger lebend ist die Gattung der Menschen, als die der Pferde); eine Verschiedenheit nach der Art aber, ist die eines Menschen gegen einen Menschen: denn es sind die Menschen theils langlebend, theils kurzlebend, je nachdem sie nach den verschiedenen Himmelsstrichen getrennt sind, denn die Völker in den heißen Zonen sind langlebend, die aber in den kalten kurzlebend. Und von denen, die denselben Strich bewohnen, sind einige nach eben diesem Unterschiede (nemlich des langen oder kurzen Lebens) unter einander verschieden.

Zweites Kapitel.

Ueber die verschiedenen Arten des Untergangs der natürlichen Gebilde.

Es muß nun angegeben werden, was in den natürlichen Gebilden das Leichtzerstörbare ist, und was das Nichtleichtzerstörbare. Denn Feuer und Wasser, und das Diesen verwandte sind, ohne die gleichen Kräfte zu besitzen, unter einander Ursache des Entstehens und Vergehens, so daß auch alles Uebrige, das aus diesen besteht und gebildet ist, vernünftigerweise an der Natur dieser (des Wassers, Feuers ꝛc.) Theil nimmt, was nämlich nicht aus einer äußern Zusammensetzung aus vielen Stoffen besteht, wie ein Haus.

Allein mit den andern Dingen hat es eine andere Bewandtniß.

Denn vieles von dem, was besteht, ist einer eigenthümlichen Art der Vernichtung unterworfen, wie Wissen und Gesundheit und Krankheit; dies alles nämlich wird zerstört, ohne daß das Aufnehmende zerstört wird, sondern erhalten bleibt, wie Erinnerung und Lernen eine Zerstörung der Unwissenheit ist, Vergessenheit aber und Täuschung das Wissen zerstört. Dem Physischen aber folgen als Nebenwirkungen die Zerstörungen des Uebrigen. Denn mit dem Untergang der Thiere geht auch das Wissen und die Gesundheit in den Thieren zu Grunde.

Daher könnte man hieraus in Betreff der Seele einen Schluß ziehen. Wenn nämlich nicht durch Naturverbindung, sondern wie die Wissenschaft in der Seele, so auch die Seele im Körper ist; so dürfte sie auch einer andern Zerstörung unterliegen, außer derjenigen, wodurch sie mit dem Untergang des Körpers untergeht. So daß, weil sie sich nicht als solche zeigt, sie sich anders verhalten dürfte in Bezug auf die Gemeinschaft des Körpers.

Drittes Kapitel.

In den natürlichen Gebilden gibt es nichts Unvergängliches.

Hier könnte man vielleicht mit gutem Grunde die Frage erheben: Gibt es wohl etwas, dessen Vergängliches etwa unvergänglich ist, wie das obere Feuer, (das ewige himmlische), welchem die Entgegensetzung nicht zukommt? Es geht nämlich das, was den Gegentheilen zukommt, nebenbei zu Grunde dadurch, daß jene (die Gegentheile) zu Grunde gehen: denn die Gegentheile werden durch einander aufgehoben; nebenbei aber geht kein Gegentheil, das den Wesen zukommt, zu Grunde, weil das Wesen von keinem Zugrundeliegenden (Subjekt) ausgesagt wird. So daß, in was kein Gegentheil ist, und wo keines ist, unmöglich eine Vernichtung erfolgen dürfte. Denn

was würde wohl das Zerstörende seyn, wenn anders die Zerstörung nur durch Gegentheile erfolgt, ein Solches aber entweder überhaupt oder hier wenigstens nicht vorhanden ist?

Oder ist dieses etwa in einer Richtung wahr, in einer andern nicht? denn es ist unmöglich, daß dem, welches Materie hat, nicht irgendwie auch das Gegentheil zukomme. In aller Weise nämlich kann das Warme, oder das Gerade darin seyn; alles aber kann unmöglich entweder warm, oder gerade, oder weiß seyn: denn die Zustände werden getrennt seyn. Wenn also, so oft das Thätige und Leidende zugleich ist, stets das eine thut, das andere leidet; so ist unmöglich, daß nicht Veränderung Statt finde. Ueberdies muß es, wenn Veränderung, auch Abgang geben; der Abgang aber ist entgegengesetzt, und aus Entgegengesetztem entsteht immer die Veränderung; der Abgang aber ist ein Ueberbleibsel des frühern.

Wenn aber Alles, das der Wirklichkeit nach Entgegengesetzte vertriebe, dann wäre auch hier ein unzerstörbares. Oder vielleicht auch nicht, sondern es wird von dem Umgebenden (der Luft) zerstört. Wenn nun (das Umgebende) hinlänglich ist (zur Zerstörung), so gehört es zu dem Gesagten; wenn aber nicht, so muß man annehmen, daß etwas der Wirksamkeit nach Entgegengesetztes inwohnt, und ein Abgang entsteht. Deßhalb wird die kleinere Flamme von der größeren mitwirkend verbrannt, weil jene in langer Zeit die Nahrung verzehrt, den Rauch nemlich, die starke Flamme aber schnell. Daher ist alles immer in Bewegung, und entsteht und vergeht. Das Umgebende aber wirkt entweder mit oder entgegen.

Und darum wird das sich Verändernde zwar länger dauernd und kürzer dauernd im Verhältniß zu seiner Natur; unvergänglich aber ist niemals das, was Gegentheile hat. Die Materie nämlich hat ohne Weiteres ihr Gegentheil. So daß wenn sie in die Cate-

gorie des Wo fällt, sie nach dem Orte sich verändert; wenn aber in die des Quantitativen, nach Wachsthum und Abnahme; wenn endlich in die des Zustandes (der Beschaffenheit), wird sie verwandelt.

Viertes Kapitel.

Ob die äußere Größe maßgebend sey für das längere und kürzere Leben der Thiere.

Es sind aber weder die größten Thiere unvergänglicher (denn das Pferd hat ein kürzeres Leben, als der Mensch); noch die kleinen (denn viele Insekten sind nur einjährig): noch sind überhaupt die Pflanzen (unvergänglicher), als die Thiere (denn einige Pflanzen sind einjährig); noch die mit Blut versehenen (denn die Weichthiere sind zwar jährig, aber blutlos); noch die auf dem Lande (denn auch Pflanzen und Landthiere sind einjährig); noch endlich die im Meere: denn auch dort haben die Schalthiere und Weichthiere kurzes Leben. Ueberhaupt aber sind unter den Pflanzen die längstlebenden, wie der Palmbaum. Dann unter den Thieren mit Blut (gibt es) mehr (Langlebende), als unter denen ohne Blut; und unter den Landthieren mehr, als unter den Wasserthieren. So daß von den mit Blut versehenen, und von den Landthieren, die sich begatten, die längstlebenden sind, wie der Mensch und Elephant. Ja die größern sind auch meistentheils längerlebend, als die kleinern; denn auch den übrigen am längsten lebenden Thieren ist eine Größe, wie diesen erwähnten hier, zugefallen.

Fünftes Kapitel.

Das lange und kurze Leben der Thiere ist in der Verschiedenheit des körperlichen Organismus begründet, welche sich nach der überwiegenden Mischung des einen oder andern Elementes richtet, woraus er besteht.

Die Ursache von diesem allem dürfte man daraus erkennen. Man muß nämlich annehmen, daß wie das Thier von Natur feucht und warm, auch das Leben so beschaffen ist; das Alter aber kalt und trocken, auch das Todte: denn dies zeigt die Erfahrung. Die Materie aber der bestehenden Körper ist folgende: das Warme und das Kalte, und das Trockene und das Feuchte. Der Alternde muß also

austrocknen. Deßhalb muß das Feuchte schwer zu trocknen seyn. Und darum ist das Fette nicht der Fäulniß ausgesetzt. Ursache ist, weil es aus Luft besteht: denn die Luft ist in Bezug auf das Uebrige Feuer; das Feuer aber wird nicht faul. — Auch muß des Feuchten nicht wenig vorhanden seyn; denn das Wenige ist leicht aufzutrocknen. Deßhalb sind auch die großen Thiere und Pflanzen überhaupt genommen länger lebend, wie früher gesagt worden. Denn es ist natürlich, daß die größern (Thiere) mehr Feuchtes haben.

Allein nicht nur deßhalb sind sie länger lebend; denn der Ursachen sind zwei: das Quantitative und Qualitative. Deßhalb muß das Feuchte nicht nur in Menge vorhanden, sondern auch warm seyn, damit es weder leicht schmelzbar, noch leicht zu trocknen ist. Und darum hat der Mensch ein längeres Leben, als einige größere Thiere; denn längerlebend sind diejenigen, die in Bezug auf die Menge des Feuchten zurückstehen, wenn sie nach einem größern Verhältniß in Bezug auf das Qualitative hervorragen, als in Bezug auf das Quantitative nachstehen. Das Warme ist aber bei einigen Thieren das Fette, welches zugleich bewirkt, daß jene nicht leicht austrocknen, und nicht leicht erkalten (abkühlen); bei andern aber hat es (das Warme) eine andere Flüssigkeit.

Ueberdies muß das, was nicht leicht zerstörbar seyn soll, keinen starken Abgang absondern. Denn ein solches zerstört entweder durch Krankheit oder durch seine eigene Natur, entgegengesetzt nämlich ist die Eigenschaft des Abgangs, und theils die Natur, theils einen Theil zerstörend. Deßhalb werden die brünstigen und vielsaamigen Thiere schnell alt. Denn der Same ist ein Abgang, und macht überdies, wenn er abgeht, trocken. Darum lebt auch das Maulthier länger, als das Pferd und der Esel, woraus es entstanden ist, und die Weibchen länger, als die Männchen, wenn die Männchen brünstig sind. Deßhalb sind die männlichen Strauße kürzerlebend als die Weibchen. Ferner auch die Männchen, die zum Arbeiten geschickt sind; aber sie altern mehr wegen der Anstrengung: denn die Anstrengung macht trocken, das Alter aber ist trocken. Sonst sind von Natur, um es allgemeiner zu bezeichnen, die männlichen länger lebend, als die weiblichen. Die Ursache ist, weil das männliche Thier wärmer ist, als das weibliche.

Dieselben Thiere aber leben in den heißen Gegenden länger, als in den kalten, wegen derselben Ursache, wegen welcher auch die größern länger leben. Und die Größe der von Natur kalten Thiere ist vorzüglich sichtbar und auffallend. Deßhalb sind die Schlangen und Eidechsen und großen Schuppenthiere in den warmen Gegenden und im rothen Meere die Schalthiere; denn die warme Feuchtigkeit ist Grund des Wachsthums und des Lebens.

In den kalten Gegenden aber ist das in den Thieren vorhandene Feuchte wässriger; deßhalb leicht schmelzbar, so daß es überhaupt in den Gegenden um den Nordpol theils keine Thiere mit wenig Blut, oder ohne Blut gibt, weder Landthiere auf der Erde, noch Wasserthiere im Meere; theils gibt es zwar solche, jedoch in geringerer Zahl, und von kürzerem Leben: denn das Eis hemmt das Wachsthum.

Die aber, welche keine Nahrung zu sich nehmen, sowohl die Pflanzen als die Thiere, gehen zu Grunde; denn sie zehren sich selbst auf. Wie nämlich die große Flamme die kleinere verbrennt und verzehrt, dadurch, daß sie die Nahrung aufzehrt, so zehrt auch das physisch Warme — das vorzüglich die Verdauung befördernde — die Materie auf, in der es ist.

Die Wasserthiere aber sind weniger langlebend, nicht weil sie schlechthin feucht sind, sondern weil wasserartig. Ein solches Feuchtes aber ist leicht vergänglich, weil kalt und leicht schmelzbar. Auch die ohne Blut eben deßhalb, wenn sie nicht durch Größe davor geschützt sind. Denn sie haben weder Fett, noch Süßes. In den Thieren nämlich ist das Fette süß. Deßhalb leben die Bienen länger, als andere größere Thiere.

Sechstes Kapitel.

Warum unter den Pflanzen die Bäume am längsten leben.

Die aber das längste Leben haben, sind unter den Pflanzen, und mehr als unter den Thieren, erstlich, weil sie weniger wasserartig sind, folglich nicht leicht schmelzbar. Dann haben sie Fette und Zähigkeit, und obwohl trocken und erdig haben sie doch keine leicht auftrocknende Feuchtigkeit.

Was aber die Natur der Bäume betrifft, die langdauernd ist; so muß man davon die Ursache angeben, denn sie haben eine eigenthümliche Natur im Vergleich zu den Thieren, die Insekten ausgenommen. Die Pflanzen nämlich werden immer wieder jung; deßhalb sind sie langdauernd. Dann immer entstehen andere Schößlinge, andere altern. Und die Wurzeln ebenso. Aber nicht zugleich, sondern manchmal fällt nur der Stamm und die Zweige ab, und andere wachsen daneben hervor. Bei dieser Beschaffenheit entstehen andere Wurzeln aus dem noch vorhandenen: und so ist immer und immer das eine im Vergehen, das andere im Werden. Daher sind sie langlebend.

Es gleichen aber die Pflanzen den Insekten, wie früher gesagt; denn sie leben auch zertheilt fort, und aus einer werden zwei und Viele. Die Insekten bringen es nun zwar bis zum Leben, lange Zeit aber vermögen sie es nicht; denn sie haben keine Organe, und das in ihnen vorhandene Prinzip kann dieselben nicht hervorbringen.

Aber das in der Pflanze vorhandene (Prinzip) vermag es; denn sie haben überall Wurzel und Stengel der Möglichkeit nach. Deßhalb kommt immer aus dieser bald das junge, bald das alternde hervor und beides ist nur um ein Weniges im langen Leben von einander verschieden, so wie das Verpflanzte.

Auch in der Verpflanzung nämlich könnte man sagen, daß dieses auf eine gewisse Art zutreffe; denn der verpflanzte Schößling ist ein Glied der Pflanze. Allein in der Verpflanzung erfolgt dies durch Abtrennung, dort aber (in den eigentlichen Pflanzen) durch die Stetigkeit. Ursache ist, weil das der Möglichkeit nach inwohnende Prinzip überall vorhanden ist.

Es trifft aber bei den Thieren und Pflanzen derselbe Zustand ein. Unter den Thieren nämlich sind die männlichen meistentheils länger lebend; die obern Theile derselben aber sind größer, als die untern (denn das Männchen ist zwergartiger, als das Weibchen); in dem Obern aber ist das Warme und das Kalte in dem untern: auch von den Pflanzen sind die schwerköpfigen länger lebend. So beschaffen jedoch sind nicht die einjährigen, sondern die baumartigen: denn das Obere der Pflanze und der Kopf ist die Wurzel, die einjährigen aber erhalten unten das Wachsthum und die Frucht.

Jedoch wie die Pflanzen an sich selbst beschaffen seyen, dies wird entwickelt werden in den Untersuchungen über die Pflanzen; für jetzt ist nur von den übrigen lebenden Wesen angegeben worden, welches die Ursache der Größe ihres Lebens und der Kürze desselben sey.

Es bleibt uns noch übrig zu untersuchen über Jugend und Alter, und Leben und Tod, und wenn dieses bestimmt ist, dürfte die Abhandlung von den Thieren abgeschlossen seyn.

Griechische Prosaiker
in
neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben
von

C. N. v. Osiander, Prälat zu Ulm,
und G. Schwab, Ober-Consistorial-Rath und
Ober-Studien-Rath zu Stuttgart.

Zweihundertsechsundzwanzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1847.

Aristoteles Werke.

Schriften zur Naturphilosophie.

Drittes Bändchen.

Kleinere Abhandlungen über die Seele.

Sechstes und siebentes Kapitel

und

Physiognomik.

Uebersetzt

von

F. A. Kreuz,
Lehrer der Philosophie am Lyceum in Constanz.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1847.

6. Ueber Jugend und Alter, über Leben und Tod.

Erstes Kapitel.

Alle lebendigen Wesen haben eine erhaltende (ernährende) Mitte, die nach dem Grade ihrer Vollkommenheit verschieden gestellt ist.

Ueber Jugend und Alter, über Leben und Tod ist jetzt zu sprechen; zugleich ist aber auch wohl nothwendig, die Ursachen des Athmens anzugeben: denn bei einigen Thieren erfolgt wegen desselben das Leben und Nichtleben.

Da übrigens über die Seele anderswo die Bestimmung gegeben ist, und das Wesen derselben offenbar nicht ein Körper seyn kann; so ist doch zugleich klar, daß sie in einem Theil des Körpers ist und zwar in einem solchen, der vor den Uebrigen an Macht hervorragt. Das Uebrige nun der Seele, wie man es nennen muß, ob Theile oder Vermögen (Anlagen), sey für jetzt übergangen, das aber was man lebende Wesen (Thier) und Leben nennt, betreffend liegt in den zusammentreffenden Umständen dieser beiden nothwendig (ich meine beider, sowohl des Thierseyns als des Lebens), daß es derselbe und eine Theil sey, nach welchem das Leben Statt findet, und nach welchem wir das Thier selbst benennen. Denn es ist unmöglich, daß das Thier als Thier nicht lebe. Inwiefern aber etwas lebt, insofern muß es nicht nothwendig ein Thier seyn; denn auch die Pflanzen leben, haben aber keine Empfindung; durch das Empfinden aber bestimmen wir das Thier gegenüber von dem Nichtthier. Der Zahl

nach nun muß dieser Theil Eins seyn und Dasselbe; dem Sinn nach aber mehreres und verschieden: denn das Thierseyn und das Leben ist nicht Dasselbe.

Da es nun ein gemeinschaftliches Sinnorgan der besondern Sinnorgane gibt, worin die thätigen Empfindungen zusammentreffen müssen, dieses aber in der Mitte des Vorn- und Hintengenannten seyn dürfte (denn vorn wird das genannt, wofür wir den Sinn haben, hinten aber das ihm Entgegenstehende, d. h. das Objekt), überdies, da der Körper aller Thiere durch das Oben und Unten unterschieden ist (denn alles Lebende hat ein Oben und Unten, wie auch die Pflanzen), so ist klar, daß sie das ernährende Prinzip in der Mitte dieser haben. Denn den Theil, durch welchen die Nahrung eingeht, nennen wir oben, auf dieses allein sehend, und nicht auf das umfassende Ganze; unten aber den Theil, durch welchen ursprünglich der Abgang ausgeschieden wird.

Dies verhält sich bei den Pflanzen und Thieren entgegengesetzt, denn unter den Thieren hat wegen seiner aufrechten Stellung der Mensch vorzüglich die Eigenschaft, den obern Theil an dem höhern Gliede des Ganzen zu haben; den andern Thieren, in der Mitte; bei den Pflanzen aber, die unbeweglich sind, und die Nahrung aus der Erde ziehen, muß dieser Theil immer unten seyn. Denn die Wurzeln der Pflanzen sind analog dem sogenannten Munde der Thiere, wodurch die einen die Nahrung aus der Erde ziehen, die andern durch sich selbst.

Zweites Kapitel.

Wo der Sitz des ernährenden Prinzips (Mitte) bei den Thieren. Beschaffenheit desselben.

Von den drei Theilen aber, in welche alle vollkommenen Thiere getheilt sind — der eine ist der, wodurch sie die Nahrung zu sich neh-

men, der andere, wodurch sie den Abgang von sich stoßen, der dritte in der Mitte zwischen diesen — wird dieser letzte bei den größten Thieren Brust genannt, bei den andern aber findet sich etwas Aehnliches; sie ist aber mehr gegliedert bei den einen, als bei den andern. Denjenigen Thieren aber, die zum Laufen geschickt sind, sind auch die zu diesem Dienste tauglichen Glieder, womit sie den ganzen Unterleib tragen, beigegeben, nemlich die Schenkel und Füße, und diejenigen Glieder, die mit jenen dieselbe Bestimmung haben.

Allein das Prinzip der ernährenden Seele erscheint sowohl dem Sinne als dem Zwecke nach in der Mitte dieser drei Theile befindlich, denn viele Thiere, wenn auch einer oder der andere von beiden Theilen weggenommen ist, der sogenannte Kopf nemlich und das Aufnehmende der Nahrung, leben doch fort, so lange der mittlere Theil vorhanden ist.

Offenbar trifft dieses zu bei den Insekten wie bei den Wespen und Bienen; auch viele von denen, die nicht zu den Insekten gehören, können abgetrennt leben wegen des ernährenden Theiles.

Sie haben aber einen einigen derartigen Theil der Thätigkeit nach; der Möglichkeit nach aber mehrere, denn sie sind auf dieselbe Art gebildet, wie die Pflanzen. Auch die Pflanzen nemlich leben abgeschnitten noch besonders fort, und es wachsen viele Bäume aus einem Anfang hervor. Warum aber die einen Pflanzen nicht abgetrennt leben können, andere aber verpflanzt werden, dieß gehört in eine andere Untersuchung. In Bezug auf dieses Organ also verhalten sich ähnlich die Pflanzen und die Gattung der Insekten.

Es muß aber die ernährende Seelenkraft in dem sie Besitzenden der Wirklichkeit nach eine einige seyn, der Möglichkeit nach aber vielfach. Ebenso muß auch das empfindende Prinzip beschaffen seyn, denn das Abgetrennte der Insekten hat offenbar noch Empfindung.

Dieselben Thiere aber leben in den heißen Gegenden länger, als in den kalten, wegen derselben Ursache, wegen welcher auch die größern länger leben. Und die Größe der von Natur kalten Thiere ist vorzüglich sichtbar und auffallend. Deßhalb sind die Schlangen und Eidechsen und großen Schuppenthiere in den warmen Gegenden und im rothen Meere die Schalthiere; denn die warme Feuchtigkeit ist Grund des Wachsthums und des Lebens.

In den kalten Gegenden aber ist das in den Thieren vorhandene Feuchte wässriger; deßhalb leicht schmelzbar, so daß es überhaupt in den Gegenden um den Nordpol theils keine Thiere mit wenig Blut, oder ohne Blut gibt, weder Landthiere auf der Erde, noch Wasserthiere im Meere; theils gibt es zwar solche, jedoch in geringerer Zahl, und von kürzerem Leben: denn das Eis hemmt das Wachsthum.

Die aber, welche keine Nahrung zu sich nehmen, sowohl die Pflanzen als die Thiere, gehen zu Grunde; denn sie zehren sich selbst auf. Wie nämlich die große Flamme die kleinere verbrennt und verzehrt, dadurch, daß sie die Nahrung aufzehrt, so zehrt auch das physisch Warme — das vorzüglich die Verdauung befördernde — die Materie auf, in der es ist.

Die Wasserthiere aber sind weniger langlebend, nicht weil sie schlechthin feucht sind, sondern weil wasserartig. Ein solches Feuchtes aber ist leicht vergänglich, weil kalt und leicht schmelzbar. Auch die ohne Blut eben deßhalb, wenn sie nicht durch Größe davor geschützt sind. Denn sie haben weder Fett, noch Süßes. In den Thieren nämlich ist das Fette süß. Deßhalb leben die Bienen länger, als andere größere Thiere.

Sechstes Kapitel.

Warum unter den Pflanzen die Bäume am längsten leben.

Die aber das längste Leben haben, sind unter den Pflanzen, und mehr als unter den Thieren, erstlich, weil sie weniger wasserartig sind, folglich nicht leicht schmelzbar. Dann haben sie Fette und Zähigkeit, und obwohl trocken und erdig haben sie doch keine leicht auftrocknende Feuchtigkeit.

Was aber die Natur der Bäume betrifft, die langdauernd ist; so muß man davon die Ursache angeben, denn sie haben eine eigenthümliche Natur im Vergleich zu den Thieren, die Insekten ausgenommen. Die Pflanzen nämlich werden immer wieder jung; deßhalb sind sie langdauernd. Dann immer entstehen andere Schößlinge, andere altern. Und die Wurzeln ebenso. Aber nicht zugleich, sondern manchmal fällt nur der Stamm und die Zweige ab, und andere wachsen daneben hervor. Bei dieser Beschaffenheit entstehen andere Wurzeln aus dem noch vorhandenen: und so ist immer und immer das eine im Vergehen, das andere im Werden. Daher sind sie langlebend.

Es gleichen aber die Pflanzen den Insekten, wie früher gesagt; denn sie leben auch zertheilt fort, und aus einer werden zwei und Viele. Die Insekten bringen es nun zwar bis zum Leben, lange Zeit aber vermögen sie es nicht; denn sie haben keine Organe, und das in ihnen vorhandene Prinzip kann dieselben nicht hervorbringen.

Aber das in der Pflanze vorhandene (Prinzip) vermag es; denn sie haben überall Wurzel und Stengel der Möglichkeit nach. Deßhalb kommt immer aus dieser bald das junge, bald das alternde hervor und beides ist nur um ein Weniges im langen Leben von einander verschieden, so wie das Verpflanzte.

Auch in der Verpflanzung nämlich könnte man sagen, daß dieses auf eine gewisse Art zutreffe; denn der verpflanzte Schößling ist ein Glied der Pflanze. Allein in der Verpflanzung erfolgt dies durch Abtrennung, dort aber (in den eigentlichen Pflanzen) durch die Stetigkeit. Ursache ist, weil das der Möglichkeit nach inwohnende Prinzip überall vorhanden ist.

Es trifft aber bei den Thieren und Pflanzen derselbe Zustand ein. Unter den Thieren nämlich sind die männlichen meistentheils länger lebend; die obern Theile derselben aber sind größer, als die untern (denn das Männchen ist zwergartiger, als das Weibchen); in dem Obern aber ist das Warme und das Kalte in dem untern: auch von den Pflanzen sind die schwerköpfigen länger lebend. So beschaffen jedoch sind nicht die einjährigen, sondern die baumartigen: denn das Obere der Pflanze und der Kopf ist die Wurzel, die einjährigen aber erhalten unten das Wachsthum und die Frucht.

Jedoch wie die Pflanzen an sich selbst beschaffen seyen, dies wird entwickelt werden in den Untersuchungen über die Pflanzen; für jetzt ist nur von den übrigen lebenden Wesen angegeben worden, welches die Ursache der Größe ihres Lebens und der Kürze desselben sey.

Es bleibt uns noch übrig zu untersuchen über Jugend und Alter, und Leben und Tod, und wenn dieses bestimmt ist, dürfte die Abhandlung von den Thieren abgeschlossen seyn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälat zu Ulm,

und G. Schwab, Ober-Consistorial-Rath und

Ober-Studien-Rath zu Stuttgart.

Zweihundertsechsundzwanzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1847.

Aristoteles
Werke.

Schriften zur Naturphilosophie.

Drittes Bändchen.

Kleinere Abhandlungen über die Seele.

Sechstes und siebentes Kapitel

und

Physiognomik.

Uebersetzt

von

F. A. Kreuz,
Lehrer der Philosophie am Lyceum in Constanz.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1847.

JNC

6. Ueber Jugend und Alter, über Leben und Tod.

Erstes Kapitel.

Alle lebendigen Wesen haben eine erhaltende (ernährende) Mitte, die nach dem Grade ihrer Vollkommenheit verschieden gestellt ist.

Ueber Jugend und Alter, über Leben und Tod ist jetzt zu sprechen; zugleich ist aber auch wohl nothwendig, die Ursachen des Athmens anzugeben: denn bei einigen Thieren erfolgt wegen desselben das Leben und Nichtleben.

Da übrigens über die Seele anderswo die Bestimmung gegeben ist, und das Wesen derselben offenbar nicht ein Körper seyn kann; so ist doch zugleich klar, daß sie in einem Theil des Körpers ist und zwar in einem solchen, der vor den Uebrigen an Macht hervorragt. Das Uebrige nun der Seele, wie man es nennen muß, ob Theile oder Vermögen (Anlagen), sey für jetzt übergangen, das aber was man lebende Wesen (Thier) und Leben nennt, betreffend liegt in den zusammentreffenden Umständen dieser beiden nothwendig (ich meine beider, sowohl des Thierseyns als des Lebens), daß es derselbe und eine Theil sey, nach welchem das Leben Statt findet, und nach welchem wir das Thier selbst benennen. Denn es ist unmöglich, daß das Thier als Thier nicht lebe. Inwiefern aber etwas lebt, insofern muß es nicht nothwendig ein Thier seyn; denn auch die Pflanzen leben, haben aber keine Empfindung; durch das Empfinden aber bestimmen wir das Thier gegenüber von dem Nichtthier. Der Zahl

nach nun muß dieser Theil Eins seyn und Dasselbe; dem Sinn nach aber mehreres und verschieden: denn das Thierseyn und das Leben ist nicht Dasselbe.

Da es nun ein gemeinschaftliches Sinnorgan der besondern Sinnorgane gibt, worin die thätigen Empfindungen zusammentreffen müssen, dieses aber in der Mitte des Vorn- und Hintengenannten seyn dürfte (denn vorn wird das genannt, wofür wir den Sinn haben, hinten aber das ihm Entgegenstehende, d. h. das Objekt), überdies, da der Körper aller Thiere durch das Oben und Unten unterschieden ist (denn alles Lebende hat ein Oben und Unten, wie auch die Pflanzen), so ist klar, daß sie das ernährende Prinzip in der Mitte dieser haben. Denn den Theil, durch welchen die Nahrung eingeht, nennen wir oben, auf dieses allein sehend, und nicht auf das umfassende Ganze; unten aber den Theil, durch welchen ursprünglich der Abgang ausgeschieden wird.

Dies verhält sich bei den Pflanzen und Thieren entgegengesetzt, denn unter den Thieren hat wegen seiner aufrechten Stellung der Mensch vorzüglich die Eigenschaft, den obern Theil an dem höhern Gliede des Ganzen zu haben; den andern Thieren, in der Mitte; bei den Pflanzen aber, die unbeweglich sind, und die Nahrung aus der Erde ziehen, muß dieser Theil immer unten seyn. Denn die Wurzeln der Pflanzen sind analog dem sogenannten Munde der Thiere, wodurch die einen die Nahrung aus der Erde ziehen, die andern durch sich selbst.

Zweites Kapitel.

Wo der Sitz des ernährenden Prinzips (Mitte) bei den Thieren. Beschaffenheit desselben.

Von den drei Theilen aber, in welche alle vollkommenen Thiere getheilt sind — der eine ist der, wodurch sie die Nahrung zu sich neh-

men, der andere, wodurch sie den Abgang von sich stoßen, der dritte in der Mitte zwischen diesen — wird dieser letzte bei den größten Thieren Brust genannt, bei den andern aber findet sich etwas Aehnliches; sie ist aber mehr gegliedert bei den einen, als bei den andern. Denjenigen Thieren aber, die zum Laufen geschickt sind, sind auch die zu diesem Dienste tauglichen Glieder, womit sie den ganzen Unterleib tragen, beigegeben, nemlich die Schenkel und Füße, und diejenigen Glieder, die mit jenen dieselbe Bestimmung haben.

Allein das Prinzip der ernährenden Seele erscheint sowohl dem Sinne als dem Zwecke nach in der Mitte dieser drei Theile befindlich, denn viele Thiere, wenn auch einer oder der andere von beiden Theilen weggenommen ist, der sogenannte Kopf nemlich und das Aufnehmende der Nahrung, leben doch fort, so lange der mittlere Theil vorhanden ist.

Offenbar trifft dieses zu bei den Insekten wie bei den Wespen und Bienen; auch viele von denen, die nicht zu den Insekten gehören, können abgetrennt leben wegen des ernährenden Theiles.

Sie haben aber einen einigen derartigen Theil der Thätigkeit nach; der Möglichkeit nach aber mehrere, denn sie sind auf dieselbe Art gebildet, wie die Pflanzen. Auch die Pflanzen nemlich leben abgeschnitten noch besonders fort, und es wachsen viele Bäume aus einem Anfang hervor. Warum aber die einen Pflanzen nicht abgetrennt leben können, andere aber verpflanzt werden, dieß gehört in eine andere Untersuchung. In Bezug auf dieses Organ also verhalten sich ähnlich die Pflanzen und die Gattung der Insekten.

Es muß aber die ernährende Seelenkraft in dem sie Besitzenden der Wirklichkeit nach eine einige seyn, der Möglichkeit nach aber vielfach. Ebenso muß auch das empfindende Prinzip beschaffen seyn, denn das Abgetrennte der Insekten hat offenbar noch Empfindung.

Allein was die Erhaltung ihrer Natur betrifft, so vermögen die Pflanzen [sich zu erhalten], diese aber (die Insekten) vermögen es nicht, weil sie keine zur Erhaltung dienlichen Organe haben, und unfähig sind, theils die Nahrung an sich zu ziehen, theils sie aufzunehmen, theils endlich neben noch anderem dieses beides entbehren. Es gleichen nämlich solche Thiere vielen mit einander zusammengewachsenen Thieren.

Die am vollkommensten gebildeten Thiere aber sind diesen Zuständen unterworfen, weil ihre Natur eine so viel möglichinige ist, Deßhalb zeigen einige, wenn ihre Glieder abgetrennt sind, eine geringe Empfindung, weil sie einen seelischen Zustand haben; denn sie machen, wenn auch die Eingeweide herausgenommen sind, noch Bewegung, wie die Schildkröten, wenn das Herz herausgerissen ist.

Drittes Kapitel.

Begründung dieser Mitte als Prinzip des Wachsthums bei den Pflanzen. Bei den Thieren ist die Mitte das Herz, welches als Grund der empfindenden, ernährenden und wachsenden Seele bestimmt ist.

Ferner ist dies auch klar an den Pflanzen und den Thieren, und zwar an den Pflanzen, wenn man die Entstehung derselben aus den Saamen betrachtet, und die Einpfropfungen sowohl, als die Verpflanzungen.

Die Entstehung nämlich aus den Saamen erfolgt bei allen aus der Mitte. Denn da alle (Saamen) doppelt gefaltet sind, so ist dort, wo sie zusammengewachsen sind, der Haltpunkt, und die Mitte beider Theile, denn dort wächst der Stengel und die Wurzel der Pflanzen hervor; der Anfang derselben aber ist die Mitte. Bei den Einpfropfungen und Verpflanzungen erfolgt dieses vorzüglich bei den Knoten, denn der Knoten ist ein Anfang des Zweiges, zugleich aber auch

Mitte, so daß man diesen entweder abhaut, oder etwas darauf einsenkt, damit der Zweig und die Wurzeln daraus entstehen, weil nemlich der Anfang mitten aus dem Stengel und der Wurzel kommt.

Auch bei den Thieren, die Blut haben, entsteht das Herz zuerst. Dies erhellt aus den Beobachtungen, die wir an den Thieren machten, welche noch in ihrer Entstehung zu sehen uns vergönnt ist. Daher muß auch in den Thieren ohne Blut das dem Herzen Analoge zuerst entstehen.

Daß übrigens das Herz Anfang der Adern ist, ist früher in den Untersuchungen über die Theile der Thiere gesagt worden; auch daß das Blut bei den mit Blut versehenen die letzte [d. h. die der Zeit nach zuletzt entstehende] Nahrung ist, woraus die Theile entstehen. Es ist also klar, daß bei der Nahrung das Vermögen des Mundes Ein bestimmtes Werk verrichtet, ein anderes aber das des Magens.

Das Herz aber ist das wichtigste Glied, und verleiht als Zweck dem Ganzen seine Vollendung. Daher muß bei den mit Blut versehenen Thieren im Herzen die Grundlage der empfindenden und ernährenden Seelenkraft seyn, denn die Verrichtungen der andern Theile in Bezug auf die Nahrung sind wegen der Verrichtung des Herzens vorhanden, denn das Herrschende muß zu seinem Zwecke gelangen, und nicht in dem, was des Zwecks wegen ist, beharren, wie der Arzt auf die Gesundheit (zielt).

Aber auch das Herrschende der Empfindungen ist bei allen mit Blut versehenen Thieren in dem Herzen, denn in diesem muß das gemeinschaftliche Sinnorgan aller Sinnorgane seyn. Daselbst sehen wir offenbar zwei Sinne zusammenlaufen, den Geschmack und das Gefühl, daher auch nothwendig die andern. Denn in diesem kann die Bewegung für alle Sinnorgane geschehen; keines aber strebt nach dem obern Orte (dem Gehirn) hin. Außerdem wenn alle Thiere

in diesem Theile das Leben haben, dann liegt darin offenbar und nothwendig auch das Prinzip der Empfindung. Denn inwiefern wir ein Thier nennen, so schreiben wir ihm auch Leben zu, inwiefern wir aber den Körper empfindend nennen, insofern nennen wir ihn auch ein Thier. Warum übrigens offenbar einige Sinne zu dem Herzen hinstreben, andere aber im Kopfe sind (deßhalb glauben auch Einige, daß die Thiere durch das Gehirn empfinden), die Ursache davon ist anderwärts besonders angegeben worden.*) Nach der Erfahrung zu schließen, erhellt also aus dem Gesagten, daß in diesem (dem Herzen) und dem mittlern der drei Theile des Körpers das Prinzip der empfindenden, wachsenden und ernährenden Seele liegt.

Viertes Kapitel.

Die Wärme als Grund der ernährenden Seele, bestimmt das Leben.

Es ist aber vernunftgemäß, daß wir die Natur in Allem das möglichst Schönste hervorbringen sehen. Da nun in der Mitte des Wesens beide Anfänge sind, so kann jeder seiner beiden Theile — der die letzte Nahrung bearbeitende und der sie aufnehmende — sein Werk am besten dort verrichten. So nämlich werden sie sich zu einander verhalten (der eine Theil aufnehmend, der andere bearbeitend), und die Mitte des so beschaffenen ist der Ort des Herrschenden (des Herzens). Ueberdies muß das, was gebraucht, und das, wozu man etwas gebraucht, verschieden seyn; wie aber das Vermögen, so dürfte man auch die bestimmte Weise desselben sich denken, wie z. B. die Flöten, und das sie in Bewegung setzende, die Hand.

Da nun das Leben bestimmt ist durch den Besitz der empfindenden Seele, so müssen die mit Blut versehenen Thiere dieses Princip

*) S. Aristot. über die Theile der Thiere III, 4.

im Herzen haben; die Blutlosen aber in dem analogen Theile. Alle Theile aber und jeder Körper der Thiere hat eine eingepflanzte physische Wärme; deßhalb erscheint das Lebende warm; das sterbende aber und des Lebens beraubte entgegengesetzt (d. h. kalt). Es ist also nothwendig, daß bei den mit Blut versehenen Thieren der Ursitz dieser Wärme im Herzen sey, bei den Blutlosen aber in dem Analogen, denn mit dem physisch Warmen bearbeiten und verdauen alle Theile, vorzüglich aber der Herrschende (das Herz) die Nahrung. Daher bleibt, wenn auch die übrigen Theile erkaltet sind, das Leben erhalten; wenn aber das Organ in dem Herzen erkaltet, geht das Ganze zu Grunde, weil der Anfang der Wärme bei allen Thieren von dort abhängt, und die Seele in diesen Theilen gleichsam wie von Feuer durchdrungen ist, und zwar bei den Blutlosen in dem Analogen, bei den mit Blut versehenen aber in dem Herzen. Das Leben muß also auf der Erhaltung dieser Wärme beruhen und die Zerstörung derselben (Wärme) den Tod zur Folge haben.

Fünftes Kapitel.

Wodurch diese Wärme erhalten und zerstört wird.

Was aber das Feuer betrifft, so sehen wir zwei Zerstörungen desselben, das allmählige Verschwinden und das Auslöschen. Ein Verschwinden nennen wir, was durch sich selbst bewirkt wird, ein Auslöschen aber was durch Gegentheile geschieht; das eine durch Alter, das andere gewaltsam.

Es erfolgen aber wohl auch Zerstörungen durch die nämliche Ursache, denn wenn die Nahrung entzogen ist, und das Wärme die Nahrung nicht mehr fassen kann, so entsteht eine Zerstörung des Feuers. Denn das Entgegengesetzte hindert, wenn es die Verdauung unterbricht, die Ernährung.

Es erfolgt aber auch manchmal eine Abzehrung, wenn zu viel Wärmestoff aufgehäuft ist, weil weder Luft noch Abkühlung hinzutreten kann; denn auch so verzehrt schnell zuviel aufgehäufter Wärmestoff die Nahrung, und verzehrt sie, bevor die Ausdampfung hinzutreten kann. Deßhalb schwindet nicht nur das kleinere Licht neben größerem Feuer, sondern auch die Flamme der Lampe für sich zu einer größern Flamme gestellt, wird angebrannt, wie jedes andere verbrennliche Material. Die Ursache hievon ist, weil die größere Flamme die in der kleinen Flamme enthaltene Nahrung ergreift, bevor eine andere hinzukommt, und das Feuer immer im Werden und im Flusse begriffen ist, wie ein Strom; allein man bemerkt es nicht, wegen der Schnelligkeit.

Es ist also klar, daß wenn das Warme soll erhalten werden, (dieses ist aber nothwendig, wenn Leben Statt finden soll) eine Abkühlung des im Herzen wohnenden Warmen eintreten muß. Als Beispiel dessen ist anzunehmen das, was beim Auslöschen der Kohlen geschieht.

Wenn sie nämlich mit dem sogenannten Erstickar fest anschließend bedeckt sind, so löschen sie schnell aus; wenn man aber abwechselnd den Deckel bald aufsetzt, bald wieder wegnimmt, bleiben sie lange Zeit glühend.

Die Verbergung des Feuers aber erhält dasselbe; denn es wird zu verlöschen gehindert wegen der Dünne der Asche und mit der umgebenden Luft macht es sich eine schützende Umgebung, daß es nicht ausgelöscht wird, wegen der Menge der in ihm vorhandenen Wärme.

Jedoch über diese Ursache, daß bei dem Verbergen und bei dem Ersticken des Feuers das Gegentheil erfolgt, (denn dieses zehrt ab, jenes dauert längere Zeit), darüber ist in den Problemen gesprochen worden.

Sechstes Kapitel.

Welches die nothwendigen Mittel zur Erhaltung der Pflanzen seyen. Ueber die schädlichen Einwirkungen der Jahreszeiten auf dieselben. Uebergang in die folgende Abhandlung.

Weil aber jedes lebende Wesen eine Seele hat, es selbst aber nicht ohne physische Wärme besteht, wie wir sagten; so ist vorerst für die Pflanzen die durch die Nahrung und Luft entstehende Hilfe hinlänglich zur Erhaltung ihrer physischen Wärme. Denn die eintretende Nahrung bewirkt eine Abkühlung, wie bei den Menschen, sobald sie solche zu sich genommen haben; die Enthaltung aber von Speise erhitzt und macht Durst. Denn die Luft, wenn sie ohne Bewegung ist, erwärmt beständig; beim Hinzutritt der Nahrung aber kühlt sie, in Bewegung gesetzt, ab, bis sie die Verdauung hervorgerufen hat.

Wenn aber entweder das Umgebende (die Luft) wegen der Jahreszeit mit übermäßiger Kälte behaftet ist, indem starkes Eis entsteht, so trocknen die Pflanzen aus, oder wenn im Sommer starke Hitze eintritt, und das aus der Erde gezogene Feuchte sich nicht abkühlen kann, geht das Warme abzehrend zu Grunde und man sagt, die Bäume seyen um diese Jahreszeiten brandig, und verdorren. Deßhalb legt man eine gewisse Art Steine auf die Wurzeln, und Wasser in Gefäßen, damit die Wurzeln der Pflanzen Kühle bekommen.

Da aber von den Thieren die einen Wasserthiere sind, die andern in der Luft leben; so erhalten sie aus diesem und durch diese Medien ihre Abkühlung, die einen durch das Wasser, die andern durch die Luft. Auf welche Art und wie, darüber müssen wir in einer ausführlichern Untersuchung handeln.

7. Ueber das Athemholen.

Erstes Kapitel.

Welche Thiere athmen, und welche nicht.

Ueber das Athemholen nämlich haben nur einige Wenige der frühern Physiker gesprochen; weswegen es aber den Thieren zukommt, darüber haben sie theils sich nicht erklärt, theils zwar sich ausgesprochen, aber nicht richtig, sondern meist gegen die Erfahrung der erfolgenden Zustände. Ferner sagen sie, daß alle Thiere athmen; das ist aber nicht wahr. Es ist also nothwendig, zuerst auf diesen Punkt einzugehen, damit man nicht meine, daß wir gegen Abwesende leere Beschuldigungen vorbringen.

Daß nun also alle Thiere, die Lungen haben, athmen, ist klar. Allein schon diejenigen, welche eine blutlose und schwammige Lunge haben, bedürfen des Athmens weniger; deßhalb können sie lange Zeit im Wasser verbleiben nach Verhältniß der Stärke ihres Körpers. Eine schwammige Lunge haben aber alle eierlegenden Thiere, wie die Fröschegattung. Zudem die Wasserschildkröten, und Schildkröten bleiben lange Zeit in dem Nassen: denn ihre Lunge hat wenig Wärme, sie haben wenig Blut darin; aufgeblasen nun kühlt sie sich selbst durch ihre Bewegung ab, und macht, daß sie lange Zeit ausdauern (im Wasser), wenn sie jedoch gewaltsam sehr lange Zeit unter Wasser gehalten werden, so ersticken sie alle; denn keines dieser Thiere nimmt das Wasser so auf, wie die Fische.

Alle Thiere nun, die eine mit Blut versehene Lunge haben, bedürfen des Athmens mehr, wegen der Menge der Wärme; die übrigen aber, die keine Lungen haben, athmen nicht.

Zweites Kapitel.

Ansichten der frühern Philosophen über das Athmen. Widerlegung des Anaxagoras und Diogenes.

Demokritos nun von Abdere und einige Andere von denen, die über das Athmen gesprochen, haben nichts über die andern Thiere bestimmt; doch ist wahrscheinlich ihre Meinung die, daß alle Thiere athmen. Anaxagoras aber und Diogenes behaupten, daß alle athmen, und sagen auch von den Fischen und Schalthieren, sie athmen auf eine gewisse Art. Und zwar sagt Anaxagoras, die Fische, wenn sie das Wasser durch die Kiemen lassen, ziehen die im Mund entstandene Luft an sich, und athmen so: denn es gebe nichts Leeres; Diogenes aber, wann sie das Wasser durch die Kiemen lassen, ziehen sie aus dem um das Maul herum stehenden Wasser durch die im Maul entstandene Leere die Luft an sich, wobei vorausgesetzt ist, es sey Luft in dem Wasser.

Dies ist aber unmöglich. Denn erstens lassen sie die Hälfte der Sache weg, weil sie nur von einem Theil das Gemeinschaftliche aussagen. Man nennt nämlich das Athmen, und dieses besteht theils aus dem Ausathmen, theils aus dem Einathmen, sie sagen aber nichts, wie solche Thiere ausathmen, und sie können auch nicht davon reden; denn wenn sie einathmen, so müssen sie, inwiefern sie einathmen, insofern auch wieder ausathmen, und dieses immer abwechselnd thun, so daß der Fall einträte, daß sie das Wasser zugleich in's Maul aufnehmen und ausathmen. Es muß aber, da beides einander begegnet, das eine das andere hindern.

Ferner, wenn sie das Wasser ausstoßen, dann athmen sie aus durch den Mund oder die Kiemen, so daß es sich trifft, daß sie zugleich ausathmen und einathmen; denn dann sagen sie, daß sie

athmen. Zugleich aber einathmen und ausathmen, ist unmöglich; wenn also das, was athmet, aus- und einathmen muß, ausathmen aber keines von ihnen kann, so ist klar, daß auch keines von ihnen athmet.

Drittes Kapitel.

Fortsetzung.

Zudem ist es unmöglich, zu behaupten, die Wasserthiere ziehen die Luft aus dem Mund, oder aus dem Wasser durch den Mund, denn sie haben keine Pulsader, weil sie keine Lunge haben, sondern der Magen unmittelbar neben dem Maul ist, so daß sie dieselbe mit dem Magen an sich ziehen müßten. Dies würden aber auch die andern Thiere thun; nun aber thun sie es nicht. Hingegen jene, (d. h. die mit einer schwammigen Lunge versehenen, die Amphibien) würden offenbar, wenn sie außer dem Wasser sind, dieses thun; es zeigt sich aber, daß sie dieses nicht thun.

Ueberdies sehen wir bei allen athmenden und Luft an sich ziehenden Thieren eine Bewegung des ziehenden Gliedes entstehen, bei den Fischen aber dies nicht eintreten; denn sie bewegen offenbar Nichts um den Bauch, ausgenommen die Kiemen, sowohl im Wasser, als wenn sie in's Trockene gerathen beim heftigen Springen.

Ueberdies, wenn alles, was athmet, im Wasser an Erstickung stirbt, entstehen Wasserblasen der gewaltsam herausgehenden Luft, wie wenn man Schildkröten oder Frösche bewältigt, oder eine andere Gattung solcher Thiere, bei den Fischen aber erfolgt dies nicht, wenn man alles Mögliche versucht, weil sie nämlich keine von Außen kommende Luft haben.

Ferner könnte man auch eben so, wie man von den Fischen behauptet, daß ihr Athmen geschehe, auch von den Menschen dasselbe annehmen, wenn sie im Wasser sind, denn wenn die Fische mit dem

Maul die Luft aus dem umgebenden Wasser ziehen, warum sollten dieses nicht auch wir, die Menschen und die übrigen Thiere thun? auch die aus dem Mund hervorgehende Luft würden wir gleicherweise wie die Fische ziehen, so daß, wenn jenes geschehen könnte, dann auch dieses. Da dies aber nicht Statt findet, so ist klar, daß auch jenes nicht seyn kann.

Zudem warum sterben die Fische in der Luft und erscheinen zappelnd, wie im Zustande der Erstickung, wenn sie doch athmen? denn dieß widerfährt ihnen doch wohl nicht aus Mangel an Nahrung, und der Grund, den Diogenes vorbringt, ist einfältig. Er sagt nämlich; daß sie in der Luft zu viel Luft an sich ziehen, in dem Wasser aber in mäßiger Menge, und deßwegen sterben sie. Dies müßte nun wohl auch möglicherweise bei den Landthieren eintreffen; nun aber wird kein Landthier erstickt durch zu starkes Athmen.

Ferner wenn Alles athmet, so ist klar, daß auch die Insekten athmen; es zeigt sich aber, daß viele derselben fortleben, wenn sie zertheilt werden nicht nur in zwei Theile, sondern auch in mehrere, wie die sogenannten Tausendfüße; wie aber, oder womit könnten diese athmen? — Eine Hauptursache, warum die frühern Physiker nicht richtig hierüber geurtheilt haben, ist, weil sie keine Kenntniß hatten von den innern Theilen, und nicht annahmen, die Natur thue alles eines Zweckes wegen; denn hätten sie erforscht, weswegen das Athmen den Thieren zukomme und auch an den Theilen dieses (den Zweck) untersucht, wie an den Kiemen und der Lunge, so würden sie leichter die Ursache gefunden haben.

Viertes Kapitel.

Widerlegung des Demokritos.

Demokritos aber sagt, daß mittelst des Athmens bei den Athmenden ein Zustand eintrete, indem er behauptet, es werde das

durch die Ausstoßung, der seelischen Kraft verhindert: jedoch hat er dabei nicht bemerkt, daß dies die Natur wegen dieses Zweckes thue: denn wie überhaupt die andern Physiker, hat auch er nicht eine solche Ursache berührt.

Er nennt aber die Seele und das Warme ganz gleich die ersten Atome unter den rundgestalteten. Indem diese nun von der fortstoßenden äußern Luft zusammengedrückt werden; soll, wie er sagt, Hülfe durch das Athmen eintreten, denn in der Luft sey eine große Zahl solcher Gestalten, die er Geist und Seele nennt. Wenn nun das Thier athme, und die Luft einströme, so bringen jene mit ein, und verhindern den Druck abhaltend, die Auflösung der in den Thieren vorhandenen Seele. Und deshalb beruhe auf dem Ein- und Ausathmen das Leben und Sterben, denn wenn die zusammendrückende Luft das Uebergewicht gewinne, und das von außen eingehende*) nicht mehr ihr widerstehen könne, weil das Athmen unmöglich werde, dann erfolge der Tod bei den Thieren: denn der Tod sey der Ausgang solcher Gestalten aus dem Körper durch den von der Luft entstandenen Druck.

Was aber die Ursache betrifft, warum wohl alle sterben müssen, nicht jedoch zu jeder beliebigen Zeit und regellos, sondern naturgemäß durch das Alter, gegen die Natur aber durch Gewalt, — darüber hat er nichts klar gemacht. Und doch hätte er sollen erklären, da dieses bald zu geschehen pflegt, bald nicht, ob die Ursache davon äußerlich oder innerlich sey. Er sagt aber auch nicht in Bezug auf den Anfang des Athmens, ob die Ursache desselben eine innere oder äußere sey: Nicht der Geist nämlich, der von Außen kommt, ist mit

*) Die Figuren, die er Seele nennt, und die der Seele im Körper zu Hülfe kommen.

der Hilfe auf der Lauer, sondern von Innen entsteht der Anfang des Athmens und der Bewegung, nicht so als ob das Umgebende (die Luft) Gewalt anwendete. Es ist aber auch ungereimt, zu sagen, die Luft drücke zugleich zusammen, und reiße eindringend auseinander.

Was dieser (Demokritos) nun gesagt hat, und wie, ist ungefähr das Erwähnte. Wenn man aber annehmen muß, daß das früher von uns Gesagte wahr sey, und nicht alle Thiere Athem schöpfen, so muß man voraussetzen, daß nicht jede Todesart dieser Ursache zugeschrieben werden darf: sondern nur bei den Thieren, die Athem schöpfen. Ja nicht einmal bei diesen ist die Erklärung richtig. Dies ist klar aus den erfolgenden Umständen, und aus dem, worüber wir Alle Erfahrungen haben.

Wenn wir nämlich in der Wärme erhitzt sind, bedürfen wir noch mehr des Athemholens, und wir athmen alle schneller; wann aber das Umgebende (die Luft) kalt ist, und den Körper zusammenzieht, und in Erstarrung versetzt, erfolgt eine Zurückhaltung des Athems. Und doch sollte dann die von Außen hineingehende Luft die Zusammendrückung verhindern. Nun aber entsteht das Gegentheil; denn wenn sehr viel Wärmestoff sich aufgehäuft hat durch Nichtausathmen, dann bedarf man des Athemholens. Es muß aber das Athmen durch Einathmen bewirkt werden. Die von Wärme Erhitzten aber athmen oft, weil sie gleichsam der Abkühlung wegen athmen; dann geschieht, was man zu sagen pflegt: Feuer macht sich zum Feuer.

Fünftes Kapitel.

Widerlegung des Timäus im Plato.

Die im Timäus beschriebene Umherstoßung aber hat über die sonstigen Thiere nichts bestimmt, auf welche Art bei ihnen die Er-

haltung des Warmen entsteht, ob auf dieselbe, oder durch eine andere Ursache. Wenn nämlich nur den Landthieren das Athmen zukommt, so ist nun auch die Ursache anzugeben, warum ihnen allein; wenn aber auch den übrigen (Thieren), und der Gesichtspunkt ein anderer ist: so ist auch über diesen die Bestimmung zu geben, wenn anders alle das Vermögen des Athmens besitzen.

Ueberdies ist diese Art von Ursache einer Erdichtung ähnlich. Denn es wird behauptet: wenn des Warme durch den Mund nach Außen gehe, so erhalte die umgebende Luft einen Stoß, und gerathe im Laufe durch das dünne und lockere Fleisch hindurch an denselben Ort, von wo das innere Warme ausging, weil in ihrem gegenseitigen Entgegentreten keine Leerheit entstehe. Sey dann aber die Luft erwärmt, so gehe sie wieder durch denselben Ort, (durch den sie herein kam) heraus, und die durch den Mund nach Innen strömende Luft stoße das herausstürzende Warme umher, und diese Thätigkeit werde beständig, beim Einathmen und Ausathmen, fortgesetzt.

Wenn man die Sache so nimmt, so folgt das Ausathmen vor dem Einathmen. Es besteht aber das Gegentheil. Beweis: Es geschieht dies wechselseitig gegeneinander; das Ausathmen aber ist das Letzte, so daß nothwendig der Anfang das Einathmen ist.

Ferner warum dies den Thieren zukomme (ich meine das Einathmen und Ausathmen), davon haben die, welche jenes behaupten, nichts gesagt, sondern sie sehen dies als nur durch einen Zufall entstehend an. Und doch sehen wir, daß dies die Bedingung des Lebens und Sterbens ist; denn wenn die Thiere nicht mehr athmen können, dann trifft die Athmenden der Untergang. — Zudem ist es auch ungereimt, anzunehmen, daß der Ausgang des Warmen durch den Mund, und wiederum der Eingang uns nicht verborgen sey; während doch der Eingang in den Brustkasten der Lunge, und der Wiederaus-

gang nach der Erwärmung unbemerkt geschehe. Ungereimt ist auch daß das Athmen ein Einströmen des Warmen sey. Denn das Gegentheil ist offenbar: und zwar ist das Ausgeathmete warm, das Eingeathmete aber kalt. Wenn es aber warm ist, geht das Athmen schwer von Statten, denn weil das Eingehende uns nicht hinlänglich abkühlen kann, geschieht es, daß wir den Athem oft anziehen.

Sechstes Kapitel.

Widerlegung der Ansicht, welche als Zweck des Athmens die Verdauung betrachtet.

Aber man muß auch nicht annehmen, daß das Athmen der Nahrung wegen geschehe, als ob durch die Luft das innere Feuer genährt würde, und beim Athmen gleichsam wie auf ein Feuer ein Zunder geworfen werde, nach der erhaltenen Nahrung des Feuers aber das Ausathmen sofort erfolgr. Denn wir müssen wiederum auf diese Annahme erwidern, was auf die vorhergehenden, auch bei den übrigen Thieren müßte dies, oder etwas diesem Entsprechendes eintreffen, denn alle haben eine lebenerregende Wärme.

Dann ist auch die Art, wie man die Entstehung des Warmen aus der Lunge erklären soll, einer Erdichtung ähnlich; denn dieses sehen wir wohl mehr aus der Nahrung entstehen. Es erfolgt auch eben so hieraus, daß die Thiere, wie sie die Nahrung zu sich nehmen, auch den Abgang ausstoßen: dies aber sehen wir nicht in andern Fällen eintreten.

Siebentes Kapitel.

Widerlegung des Empedokles.

Auch Empedokles spricht über das Athmen, nicht aber weswegen (es den Thieren zukomme); noch hat er uns irgend einen

Aufschluß ertheilt über alle Thiere, ob sie athmen oder nicht. Und er glaubt, wenn er über das Athmen durch die Nasen rede, auch über das eigentliche Athmen zu reden. Dies ist unrichtig. Denn es geschieht das Athmen sowohl durch die aus der Brust gehende Luftröhre, als aus den Nasen; und ohne jene (die Luftröhre) kann man mit den Nasen selbst nicht athmen.

Auch leiden die Thiere, wenn sie des durch die Nasen geschehenden Athmens entbehren, nichts; wenn aber das Athmen durch die Luftröhre aufhört, dann sterben sie. Denn die Natur bedient sich nur nebenbei des Athmens durch die Nasen bei einigen Thieren wegen des Geruchs, daher nehmen fast alle Thiere an dem Geruch Theil; nicht alle aber haben dasselbe Sinnorgan dafür. Hierüber ist jedoch anderswo deutlicher gesprochen.

Es geschehe aber, sagt jener, das Einathmen und Ausathmen wegen des Vorhandenseyns einiger Adern, in denen zwar Blut ist, ohne daß sie jedoch voll von Blut seyen, sie haben aber Gänge in die äußere Luft, kleiner zwar als die Theile des Körpers, doch größer, als die der Luft. Deßhalb, da das Blut von Natur die Eigenschaft habe, nach Unten und Oben sich zu bewegen, fließe, bei der Bewegung nach Unten die Luft hinein, und es erfolge das Einathmen; wenn es aber nach Oben gehe, so komme sie (die Luft) nach Außen, und es erfolge das Ausathmen; diesen Zustand vergleicht er mit den Wasseruhren.

Also geschieht es, daß Alles die Luft einathmet und aushaucht.
Adern von Fleisch, blutlos an des Körpers Enden sich dehnend,
Haben die Thiere gesammt, dabei sind ihnen der Häutung
Aeußerste Enden durchbohrt an der Mündung mit reichlichen Furchen
Durchaus, daß sich das Blut zwar birgt, doch Wege zum Durchgang
Klaffen gebahnt für die Luft. Von da wenn hinunter das zarte

Blut steigt, drängt sich die Luft mit Geräusch und mächtigem Schwall ein
Und wann es aufsteigt, strömt sie wieder hinaus, wie ein Mädchen
Spielt mit der Wasseruhr, handhabend gefügigen Erzstoff,
Wenn es die zierliche Hand auf die Mündung setzend der Röhre,
Sie in die zarte Gestalt des bestrahleten Wassers hineintaucht,
Noch dringt nicht ins Gefäß die Befeuchtung, ferne gehalten,
Weil sie lastend von Innen auf Bohrungen dränget der Luftdruck,
Bis das Gefäß nun bedeckt die Strömung, plötzlich jedoch dann
Weichet die Luft, und heran sich schwellet das wachsende Wasser.
Wieder, wofern von menschlicher Hand umdämmt ist der Durchgang.
Und in der Tiefe des Erzes das Wasser sich hält, und von Außen
Strebend nach Innen die Luft des Regens Strömung zurückdrängt
Neben den Thoren des tobenden Isthmus beherrschend den Eingang,
Bis sich die Hand wegzieht, dann wiederum anders als vorhin
Stürmet die Luft, und unten entrinnet das schwellende Wasser.
So wenn das zarte Blut durch seine Geleise sich schwingend
Rückwärts steigt in das innre Verlies, wird plötzlich in Wogen
Brausend gewaltig die Strömung sich abwärts drängen des Aethers,
Doch steigt jenes empor, wird wieder die Luft auch zurückwehn.

So spricht Empedokles über das Athmen. Es athmen aber, wie wir sagten, die sichtbarlich mittelst der Luftröhre athmenden Thiere zugleich durch den Mund und die Nasen. Wenn er also von diesem Athmen spricht, ist es nothwendig, zu untersuchen, wie die ausgesprochene Entwicklung mit der Ursache in Uebereinstimmung zu bringen sey; es erfolgt nämlich offenbar das Gegentheil. Denn durch Emporheben des Ortes, (in welchem das Athmen geschieht), wie der Blasebälge in den Schmiedewerkstätten, athmen die Thiere, und es ist wahrscheinlich, daß das Warme den Ort emporhebt, und daß das Blut den Ort des Warmen einnimmt. Das Ausathmen aber bewerkstelligen sie, durch Senkung und Niederhaltung desselben (des Ortes), wie dort bei den Blasebälgen geschieht. Nur nehmen

die Blasebälge nicht an derselben Stelle die Luft auf, wo sie dieselbe wieder entlassen, bei den Athmenden aber geschieht es an demselben Ort.

Wenn er aber nur von dem Athmen durch die Nasen spricht, so hat er weit vom Ziele geschossen. Denn das Athmen ist nicht den Nasen eigenthümlich; sondern bei der neben der Kehle angebrachten Vertiefung, wo der Gaumen im Munde endet, geht ein Theil der Luft durch die durchbohrten Nasenlöcher, ein anderer durch den Mund, gleicherweise ein und ausgehend.

Was also von Andern über das Athmen vorgebracht worden ist, hat solche und so viele Schwierigkeiten.

Achtes Kapitel.

Ueber die Abkühlung als Zweck der Erhaltung der in den Thieren vorhandenen Lebenswärme.

Früher ist gesagt worden, daß das Leben und die dauernde Kraft der Seele von einer gewissen Wärme begleitet sey, denn auch die Verdauung, durch welche bei den Thieren die Ernährung entsteht, ist weder ohne Seele noch ohne Wärme; denn alle Thiere bereiten sie durch das Feuer. Deßhalb in welchem ersten Orte des Körpers und in welchem ersten Theile dieses Ortes der so beschaffene Anfang seyn muß, da muß auch die ursprüngliche ernährende Kraft der Seele vorhanden seyn. Dies ist der mittlere Ort zwischen dem, der die Nahrung aufnimmt, und dem, der den Abgang entsendet. Bei den blutlosen Thieren hat dieser Theil keinen Namen, bei den mit Blut versehenen aber ist es das Herz. Denn die Nahrung, aus welcher sofort die Theile der Thiere entstehen, ist die Natur des Blutes. Des Blutes und der Adern Anfang aber muß derselbe seyn; denn das eine ist wegen des andern da, gleichsam als Gefäß und Aufnehmen-

des. Anfang aber der Adern ist bei den mit Blut Versehenen das Herz; denn nicht durch dieses gehen die Adern, sondern von diesem hängen wohl alle Adern ab. Klar ist uns dieses aus den Zergliederungen.

Die übrigen Vermögen der Seele können nicht seyn ohne das ernährende (aus welcher Ursache, ist früher in den Untersuchungen über die Seele dargestellt worden); diese aber nicht ohne das physische Feuer; denn in diesem hat die Natur sie (die ernährende Kraft) befeuert. Zerstörung des Feuers aber, wie früher gesagt, ist Auslöschung und allmähliges Verschwinden.

Das Auslöschen geschieht durch die Gegentheile, deßhalb wird es ganz von der Kälte des Umgebenden, schneller aber durch Zertrennung ausgelöscht. Diese Zerstörung ist nun gewaltsam gleicherweise bei dem Beseelten und Unbeseelten; denn das Thier, wenn es durch Werkzeuge getrennt wird, und durch Uebermaß der Kälte zusammengefriert, stirbt. Das allmählige Verschwinden (Abzehren) erfolgt durch Uebermaß der Wärme. Denn wenn das umgebende Wärme das Maß überschreitet, so geht das Befeuerte, wenn es keine Nahrung erhält, zu Grunde, nicht durch Kälte, sondern durch Abzehrung. Es muß also eine Abkühlung erfolgen, wenn es soll der Erhaltung theilhaftig werden; denn dieses (das Abkühlen) schützt gegen diese Zerstörung.

Neuntes Kapitel.

Untersuchung, wie die Abkühlung bei den verschiedenen Thieren bewirkt wird: A. bei denen ohne Blut; a. den Insekten, b. den Amphibien, c. den Schalthieren.

Da aber von den Thieren die einen Wasserthiere sind, die andern ihren Aufenthalt auf der Erde haben, so ist den ganz kleinen

von diesen, und den blutlosen, die aus dem Umgebenden — entweder dem Wasser oder der Luft entstehende Abkühlung hinlänglich zum Schutz gegen diese Zerstörung; denn da sie nur wenig Wärme haben, bedürfen sie dagegen auch einer kleinen Hilfe. Deßhalb sind fast alle so beschaffenen Thiere kurzlebend, denn bei ihrer geringen Masse neigen sie sich wohl leicht auf beide Seiten hin.

Die Insekten aber, welche ein längeres Leben haben (denn blutlos sind alle Insekten), diese sind unter dem Zwerchfell unterbunden, damit sie durch die dünnere Haut abgekühlt werden, indem diejenigen, die wärmer sind, auch einer stärkeren Abkühlung bedürfen, wie die Bienen (denn von den Bienen leben einige sogar sieben Jahre), und die Uebrigen, welche summen, als die Wespen, Goldkäfer und Cikaden. Sie machen auch ein Geräusch mit der Luft, gleichsam als athmeten sie schwer; denn in dem Zwerchfell selbst geschieht es, daß durch die ihnen eingepflanzte Luft, die sich bald hebt, bald senkt, eine Reibung entsteht an der Haut, da sie diesen Ort bewegen wie die athmenden Thiere nach Außen mit der Lunge und die Fische mit den Kiemen. Und dies geschieht ähnlich wie wenn Jemand eines der athmenden Thiere erstickte durch Zuhaltung des Mundes; denn auch dieses (das Erstickenlassen) wird mit der Lunge diese Hebung bewirken. Allein eine solche Bewegung bringt bei diesen (Thieren) keine hinlängliche Abkühlung hervor, bei jenen aber (den Insekten) eine zureichende. — Und mit der Reibung auf die Haut machen sie das Gesumme, wie die Knaben zum Beispiel mittelst durchbohrter Rohre, wenn sie eine dünne Haut darüber spannen. Deßhalb singen auch die Singenden von den Cikaden, weil sie wärmer sind und unter dem Zwerchfell einen Einschnitt haben. Die nichtsingenden aber sind dort nicht eingeschnitten.

Von den Thieren aber, die mit Blut versehen sind und Lunge

haben, jedoch eine schwammige und mit wenig Blut, können einige deshalb lange Zeit, ohne zu athmen, leben, weil die Lunge, die wenig Blut und Feuchte hat, sich stark hebt; denn die eigenthümliche Bewegung kühlt auf geraume Zeit hinreichend ab. Zuletzt aber sind sie nicht mehr im Stande, den Athem zurückzuhalten, sondern ersticken, wenn sie nicht athmen, wie früher gesagt worden. Denn die durch das Nichtabkühlen erfolgende Zerstörung durch Abzehren wird Erstickung genannt, und von dem, das so zu Grunde geht, sagen wir, daß es ersticke.

Daß übrigens die Insekten nicht athmen, ist früher erwähnt worden, ist aber auch klar an den kleinen Thieren, wie an den Fliegen und Bienen; denn sie tauchen lange Zeit auf in dem Nassen, wenn es nicht zu kalt oder heiß ist. Doch streben die Thiere, die wenig Kraft haben, schneller aufzuathmen. Allein diese gehen zu Grunde und man sagt von ihnen, sie ersticken, wenn der Bauch angeschwellt und das im Zwerchfell befindliche Feuchte verdorben ist. Daher kommen sie wieder zum Leben, wenn sie einige Zeit unter Asche gelegen haben.

Auch von den Wasserthieren leben die, welche blutlos sind, längere Zeit in der Luft, als die mit Blut versehenen, und die das Meerwasser in sich aufnehmenden, wie die Fische; denn weil sie wenig Wärme haben, ist die Luft geeignet, sie auf lange Zeit abzukühlen, wie die Weichschaligen und Vielfüßigen (Polypen). Sie können aber nicht auf längere Zeit fortleben, weil sie wenig Wärme haben, indem ja auch viele Fische auf dem Lande leben, jedoch unbeweglich, und man findet sie durch Ausgraben. Denn diejenigen, die entweder überhaupt keine Lunge haben, oder eine blutlose, bedürfen seltener der Abkühlungen.

Zehntes Kapitel.

Fortsetzung. B. Bei denen mit Blut: a. den Landthieren überhaupt; b. den Fischen.

Daß nun also den blutlosen Thieren theils die umgebende Luft, theils das Nasse förderlich ist zum Leben, davon ist gesprochen; was aber die mit Blut und die ein Herz haben, betrifft, so nehmen alle mit Lungen versehenen die Luft auf, und bewerkstelligen die Abkühlung durch das Ein- und Ausathmen. Lungen haben aber diejenigen, die aus sich selbst lebendige Jungen gebären, und nicht nur Außen (denn die Knorpelfische gebären zwar Junge, aber nicht aus sich selbst) und von den Eierlegenden die Beflügelten, wie die Vögel, und die Gepanzerten, wie die Schildkröten, Eidechsen und Schlangen. Jene, die Junge in sich selbst gebären, haben eine mit Blut versehene Lunge, die meisten aber von diesen, den Gepanzerten nämlich, eine schwammige. Deßhalb bedienen sie (die letztern) sich des Athmens weniger, wie schon gesagt. Jedoch sind alle, die sowohl in den Wassern leben, als auch ihre Nahrung dort suchen, mit dem Athem versehen, wie die Gattung der Wasserschlangen, und der Frösche, und der Krokodile, und der Sumpfschildkröten, ferner die Wasser- und Landschildkröten, und Seehunde; denn alle diese und ähnliche gebären im Trocknen und schlafen entweder im Trocknen, oder strecken im Wasser den Mund hervor wegen des Athmens.

Diejenigen aber, welche Kiemen haben, werden alle abgekühlt dadurch, daß sie das Wasser in sich aufnehmen. Es hat aber Kiemen die Gattung der sogenannten Knorpelfische, und der andern fußlosen Thiere. Fußlos sind alle Fische; denn bei denen, die solche haben, sind sie kleinen Flügeln ähnlich. Von den mit Füßen begabten, die bis jetzt beobachtet worden sind, hat der sogenannte Cordylos (Wasser-

eidechse) nur einen Kiemen. — Keine Fischart aber hat man je gesehen zugleich mit Lungen und Kiemen. Ursache ist, weil die Lunge zu der Abkühlung dient, die von der Luft bewirkt wird (und es scheint auch die Lunge den Namen erhalten zu haben von der Aufnahme der Luft — πνεύμων von πνεῦμα —); die Kiemen aber zur Abkühlung, die durch das Wasser geschieht. Ein Organ aber ist nur zu einer Sache zu gebrauchen, und eine Abkühlung ist hinlänglich für alle (Thiere). Daher, weil wir die Natur nichts umsonst thun sehen, aber bei dem Vorhandenseyn von zweien das eine umsonst wäre, deßhalb haben die einen (Thiere) Kiemen, die andern Lungen, keine aber Beides.

Eilftes Kapitel.

Die Abkühlung durch den Mund bewirkt bei den verschiedenen Thieren kein Hinderniß zur Ergreifung der Nahrung mit eben diesem Organ.

Da ferner jedes Thier zum Leben der Nahrung bedarf, zur Erhaltung aber der Abkühlung, so bedient sich die Natur zu diesen beiden desselben Werkzeugs, wie sie sich bei einigen (Thieren) der Zunge (bedient) zu den Geschmacksflüssigkeiten und der Sprache, — so auch bei denen, die Lungen haben, des sogenannten Mauls zur Zurichtung der Nahrung und zum Ein- und Ausathmen; denen aber, die keine Lunge haben, noch athmen, ist der Mund verliehen zur Zubereitung der Nahrung, zur Abkühlung aber ist denen, die der Abkühlung bedürfen, die Natur der Kiemen gegeben. Wie nun das Vermögen der erwähnten Organe die Abkühlung hervorbringe, wollen wir nachher angeben. Was aber die Zuführung der Speise betrifft, so hat es, um zu verhüten, daß sich kein Hinderniß dabei einstelle, die gleiche Bewandtniß bei denen, welche athmen, und bei denen, welche das Feuchte aufnehmen. Denn die Nahrung wird

nicht zugleich mit dem Einathmen zu sich genommen, wenn aber, dann erfolgt das Ersticken, weil die Speise entweder die nasse oder die trockene, durch die Luftröhre auf die Lunge kömmt: denn die Luftröhre liegt vor der Speisenröhre, durch welche die Speise in den sogenannten Magen geht. — Bei den vierfüßigen und mit Blut versehenen Thieren hat die Luftröhre den Kehldeckel, womit sie, wie ein Deckel-Trinkgeschirr geschlossen ist. Diesen besitzen die Vögel und von den Vierfüßigen die Eierlegenden nicht, sondern bilden ein gleiches durch die Zusammenziehung; denn beim Einnehmen der Nahrung ziehen diese die Luftröhre zusammen; jene aber legen den Kehldeckel darüber. Nach zu sich genommener Nahrung heben jene den Deckel weg; diese aber erweitern die Röhre und nehmen die Luft auf zur Abkühlung.

Die aber Kiemen haben, lassen durch diese das Wasser aus und nehmen durch den Mund die Nahrung auf, denn sie haben keine Luftröhre, so daß sie an dieser keinen Schaden leiden durch das Dazwischentreten des Wassers, sondern nur, wenn es in den Bauch eindringt; deßhalb erfassen und entlassen sie die Speisen schnell, und beinahe alle sind mit scharfen und spitzigen Zähnen versehen, denn sie können die Speise nicht zermalmen.

Zwölftes Kapitel.

Die Wallfische und Fische sind so beschaffen, daß sie bei der Ergreifung der Speise im Wasser keinen Schaden erleiden.

Ueber die Wallfischartigen unter den Wasserthieren dürfte man zweifelnde Fragen erheben (es verhält sich aber doch auch mit ihnen vernunftgemäß), ebenso über die Delphine, und die Wallfische, und die Uebrigen, welche die sogenannte Röhre haben. Diese nämlich sind zwar fußlos, nehmen aber, obgleich sie Lungen haben, das Meer-

wasser auf. Ursache dessen ist das so eben Gesagte; nicht der Abkühlung wegen nehmen sie das Nasse auf. Denn dieses (das Abkühlen) geschieht bei ihnen durch das Athmen, da sie eine Lunge haben. Deßhalb schlafen sie auch, den Mund über dem Wasser haltend, und die Delphine schnarchen sogar.

Ferner, wenn sie in den Netzen gefangen werden, ersticken sie schnell, weil sie nicht einathmen; auch werden sie auf der Oberfläche des Meeres schwimmend gesehen wegen des Athemholens. Allein da sie nothwendig die Speise im Wasser sich zurecht machen, so müssen sie beim Aufnehmen derselben die nassen Stoffe von sich geben, und deßhalb haben alle die Röhre, denn da sie das Wasser aufnehmen, so werfen sie es, wie die Fische, durch die Kiemen, so diese durch die Röhre wieder aus. Ein Zeichen dessen ist auch die Stellung der Röhre; sie schließt sich an keinen Theil, der Luft hat, an, sondern hat ihre Stellung vor dem Gehirn und stößt das Wasser aus. Eben deßhalb nehmen auch die Weichthiere das Wasser auf, und die Weichschaligen, ich meine z. B. die sogenannten Meerkrabben und Krebse. Denn sie bedürfen wohl der Abkühlung nicht, weil sie insgesammt wenig Wärme haben und blutlos sind, so daß sie hinlänglich abgekühlt werden von dem sie umgebenden Nassen. Sondern wegen der Speise stoßen sie das Wasser aus, damit nicht zugleich mit dem Aufnehmen der Speise das Feuchte einfließe.

Die Weichschaligen nun, wie die Krebse und Krabben entsenden das Wasser neben der rauhen Haut durch die Krusten hindurch; die Sepien aber und Polypen durch die über dem sogenannten Kopf befindliche Höhlung. Hierüber ist aber mit großer Bestimmtheit in der Thiergeschichte gesprochen. *)

*) Vrgl. Arist. Thiergesch. IX. 27. Von den Theilen der Thiere IV. 9.

Ueber das Aufnehmen des Wassers ist nur angegeben, daß dieses geschehe der Abkühlung wegen, und weil die von Natur im Wasser befindlichen Thiere die Nahrung aus dem Feuchten nehmen müssen.

Dreizehntes Kapitel.

Ueber die Ursache der verschiedenen Organe der Abkühlung, je nach der verschiedenen Bildung der Thiere, und nach den Elementen, in denen sie leben.

Ueber die Abkühlung aber, auf welche Art sie geschieht bei den Athem schöpfenden Thieren und bei denen, die Kiemen haben, ist jetzt zu sprechen. — Daß nun also diejenigen Thiere, die Lungen haben, athmen, ist früher gesagt worden. Daß aber einige diesen Theil haben, und daß die ihn Besitzenden des Athemholens bedürfen, davon liegt vorerst die Ursache in der größeren Wärme, die den edleren Thieren zu Theil geworden, und damit müssen sie auch eine edlere Seele erhalten haben; denn die so beschaffenen sind edler, als die Natur der Pflanzen. Deßhalb sind die, welche eine am meisten mit Blut versehene und warme Lunge haben, auch größer der körperlichen Ausdehnung nach, und dasjenige Geschöpf, welches mit dem reinsten und meisten Blute begabt ist, ist das aufrechteste, der Mensch, und das Obere verhält sich zu dem Obern des Ganzen allein darum, weil dieses Glied, die Lunge nämlich, so beschaffen ist, so, daß es mehr als jedes andere Glied, sowohl für den Menschen selbst, als auch für die andern Thiere als Ursache des Wesens zu setzen ist. Deßhalb also besitzen sie die Lunge.

Als nothwendige Ursache ihrer Bewegung muß man aber annehmen die so beschaffene Bildung der Thiere, die verschieden ist von der vieler anderen, die nicht so gebildet sind: denn die einen bestehen

mehr aus Erde, wie die Pflanzengattung; die andern aus Wasser, wie die Gattung der Wasserthiere; von den beflügelten und Landthieren aber sind die einen aus Luft, die andern aus Feuer. Uebrigens haben Alle in ihren eigenthümlichen Orten ihren Aufenthalt.

Vierzehntes Kapitel.

Alle Thiere nehmen den Ort ein, welcher den Stoffen entspricht, aus denen sie gebildet sind. Gegen Empedokles.

Unrichtig ist die Behauptung des Empedokles, daß die wärmsten Thiere und die am meisten Feuer haben, die Wasserthiere seyen, die das Uebermaß der eingepflanzten Wärme fliehen, damit sie, weil sie des Kalten und Feuchten bedürfen, in Bezug auf den Ort wegen ihrer entgegengesetzten Natur sich erhalten; denn das Feuchte sey weniger warm, als die Luft. Was nun diese Vorstellung betrifft, so ist es überhaupt sonderbar, wie es kommen soll, daß jedes derselben, da es im Trockenen entstanden ist, den Ort in das Nasse verändere: denn fast die meisten sind ohne Füße. Dieser (Empedokles) aber, von ihrer anfänglichen Bildung redend, sagt, sie seyen zwar im Trockenen entstanden, haben es aber geflohen und seyen so ins Nasse gekommen.

Ferner erscheinen sie nicht wärmer, als die Landthiere: denn die einen sind durchaus blutlos, die andern mit wenig Blut versehen. Allein er hat sich doch zu betrachten vorgenommen, was für Thiere man an sich kalt und warm nennen müsse; und nach der Ursache, von welcher Empedokles gesprochen hat, hat das von ihm Untersuchte zwar einen Grund, jedoch ist das, was er sagt, nicht wahr. Denn die entgegengesetzten Orte und Jahreszeiten erhalten zwar die mit übermäßigen Eigenschaften Begabten; die Natur aber wird

in den eigenthümlichen Orten am meisten erhalten. Denn nicht einerlei ist die Materie der Thiere, aus welcher jedes besteht, und die Eigenschaften und Zustände derselben. Ich meine z. B. wenn die Natur etwas aus Wachs bildete, würde sie es durch Versetzung ins Warme nicht erhalten, noch auch, wenn sie etwas aus Eis bilden würde; denn es würde schnell durch das Entgegengesetzte zerstört werden, weil das Warme das aus dem Entgegengesetzten Bestehende schmelzt. Noch auch, wenn sie etwas aus Salz oder Natron bildete, würde sie die Dauer desselben, dadurch daß sie es ins Nasse brächte, sichern; denn das Nasse zerstört das aus Warmem und Trockenem gebildete.

Wenn also das Nasse und das Trockene den Stoff für alle Körper bildet, so ist natürlicherweise das aus Feuchtem und Kaltem gebildete im Nassen, und wenn es kalt ist, so wird es im Kalten seyn; das aber aus dem Trockenen (gebildete) ist in dem Trockenen. Daher wachsen auch die Bäume nicht im Wasser, sondern auf dem Land. Und doch hätten sie auf dieselbe Art ins Wasser kommen sollen, weil sie übermäßig trocken sind, wie jener (Empedokles) von dem Uebermarmen sagte; denn nicht wegen der Kälte kam es in dasselbe (das Wasser), sondern wegen der Feuchtigkeit.

Die Naturen der Materie nun sind wohl auch so beschaffen wie der Ort, in welchem sie sind: und zwar die im Wasser feucht, die auf der Erde trocken, die in der Luft warm. Die Beschaffenheiten jedoch, und zwar die mit übermäßiger Wärme behafteten erhalten sich mehr, wenn sie ins Kalte gelegt werden; die aber mit übermäßiger Kälte, wenn ins Warme: denn der Ort bringt das Uebermaß der Beschaffenheit ins gehörige Maaß. Dieses muß man also aufsuchen in den eigenthümlichen Orten jeder Materie, und nach den Veränderungen der gemeinsamen Jahreszeit. Denn die Be-

schaffenheiten können den Orten entgegengesetzt seyn; die Materie aber unmöglich.

Daß nun also nicht wegen der Wärme der Natur die einen Wasserthiere, die andern Landthiere seyen, wie Empedokles sagt, darüber habe ich mich hier erklärt, und auch, warum die einen keine Lunge haben, die andern aber solche haben.

Fünfzehntes Kapitel.

Warum die Thiere mit Lunge sich des Mittels der Luft zum Athmen bedienen.

Warum aber die Thiere mit Lunge die Luft einathmen, und Athem schöpfen, besonders diejenigen, welche eine solche mit Blut haben, davon ist Ursache und zwar des Athmens, die Lunge, die schwammig ist und voll Röhren. Sodann ist dies der am meisten mit Blut versehene Theil der sogenannten Eingeweide.

Die Thiere also, welche eine Lunge mit Blut haben, bedürfen theils einer schnellen Abkühlung wegen des geringeren Gewichts des seelischen Feuers, theils einer im Innern vorgehenden Verbreitung nach allen Seiten, wegen der Menge des Blutes und der Wärme. Dieses Beides (die Abkühlung und Verbreitung) kann aber die Luft leicht bewirken; denn wegen ihrer feinen Beschaffenheit kann sie überall hin und schnell eindringen und abkühlen; das Wasser aber bewirkt das Gegentheil.

Warum also vorzüglich diejenigen Thiere athmen, welche eine mit Blut gefüllte Lunge haben, ist hieraus klar: denn das Wärmere bedarf einer häufigern Abkühlung; zugleich aber auch dringt die Luft leicht zu dem Anfang der im Herzen vorhandenen Wärme.

Sechszehntes Kapitel.

Physiologische Untersuchung, wie die Abkühlung bei den Wasser- und Landthieren hervorgebracht wird.

Auf welche Art aber das Herz den Verbindungskanal mit der Lunge hat, muß man aus den Zergliederungen entnehmen, und aus den Geschichten, die über die Thiere geschrieben sind. — Der Abkühlung bedarf nun überhaupt die Natur der Thiere wegen der im Herzen vorgehenden Befeurung der Seele. Diese Abkühlung bewirken durch das Athmen diejenigen Thiere, welche nicht allein Herz, sondern auch Lunge haben. Diejenigen hingegen, die zwar Herz haben, aber keine Lunge, wie die Fische, wegen ihrer feuchten Natur, bewirken durch das Wasser die Abkühlung vermittelst der Kiemen. — Wie indeß die Stellung des Herzens zu den Kiemen sich verhält, dies ist für die Anschauung aus den Zergliederungen zu entnehmen; für die genaue Betrachtung aber aus den Thiergeschichten; um jedoch für jetzt davon einen kurzen Ueberblick zu geben, so verhält sich die Sache auf folgende Art.

Es könnte nämlich scheinen, als habe das Herz nicht dieselbe Stellung bei den Landthieren, wie bei den Fischen; es hat aber doch dieselbe. Denn wo die Landthiere die Köpfe hinneigen, da hat das Herz seine Spitze. Allein da die Köpfe nicht dieselbe Richtung bei den Landthieren und den Fischen haben, so hat das Herz die Spitze gegen den Mund zu. Es geht aber aus der Spitze des Herzens ein ader- und nervenartiger Kanal in jene Mitte, wo alle Kiemen mit einander verbunden sind. Dies ist nun der größte Kanal, allein es laufen auf beiden Seiten des Herzens noch andere an die Spitze jedes der Kiemen, durch welche hindurch die Abkühlung geschieht, zu dem Herzen, indem das Wasser immer durch die Kiemen hin und

her läuft. Eben so bewegt sich auch bei den athmenden Thieren die Brust auf- und unterwärts, indem sie abwechselnd die Luft aufnehmen und fortstoßen, wie bei den Fischen die Kiemen.

Uebrigens ersticken die athmenden Thiere, wenn sie wenig Luft haben und in derselben Luft; denn diese wird schnell warm; indem die Berührung des Blutes sie erwärmt. Weil nun das Blut warm ist, hindert es die Abkühlung; und wenn die Athmenden ihre Lunge nicht mehr bewegen können, die Wasserthiere aber die Kiemen, wegen eines leidenden Zustandes oder Altershalber, dann erfolgt der Tod.

Siebenzehntes Kapitel.

Wodurch und wie der Tod bei den Thieren entsteht.

Es ist nun allen Thieren Entstehung und Tod gemeinsam; der Art und Erscheinung nach aber sind sie verschieden: denn die Zerstörung ist nicht ohne Unterschied; hat aber etwas gemeinschaftliches.

Der Tod ist theils gewaltsam, theils natürlich; gewaltsam, wenn der Anfang von außen kommt, natürlich aber, wenn er in sich selbst begründet ist. Und die Bildung des Gliedes ist ursprünglich so beschaffen, nicht ein künstlich erworbener Zustand. Bei den Pflanzen nun wird dies Vertrocknung, bei den Thieren Alter genannt. Tod und Zerstörung ist bei allen nicht unvollkommenen Thieren ähnlich; bei den unvollkommenen aber ziemlich ähnlich, aber auf eine andere Art. Unvollkommen nenne ich z. B. die Eier und Samen der Pflanzen, welche ohne Wurzel sind.

Bei allen diesen nun erfolgt der Untergang wegen Mangels an Wärme, bei den vollkommenen aber in dem, worin der Anfang des Wesens ist (im Herzen). Dieser ist, wie früher gesagt worden,

wo das Oben und Unten verbunden ist, bei den Pflanzen zwischen Schößling und Wurzel; bei den Thieren, und zwar den mit Blut versehenen ist es das Herz; bei den blutlosen aber das analoge. Von diesen (letztern) haben einige der Möglichkeit nach viele Anfänge, nicht jedoch der Wirklichkeit nach. Daher leben auch einige Insekten abgeschnitten, und von den mit Blut versehenen leben die, welche keinen starken Lebenspunkt haben, lange Zeit, wenn ihnen das Herz herausgenommen ist, wie die Schildkröten, und bewegen sich mit den Füßen, wenn ihnen die Schaalen noch aufsitzen, weil ihre Natur nicht vollkommen ausgebildet ist, sondern den Insekten ähnlich.

Der Anfang aber des Lebens (das Herz) versagt seine Dienste, wenn das daran theilnehmende Warme nicht mehr abgekühlt wird. Denn wie schon oft gesagt worden, das Warme schmilzt durch sich selbst zusammen. Wann also bei den einen die Lunge, bei den andern die Kiemen verhärten, indem durch die Länge der Zeit bei den einen die Kiemen, bei den andern die Lungen austrocknen und erdig werden, können diese Theile nicht mehr sich bewegen, noch heben und senken. Und zuletzt erfolgt bei hinzutretender Anstrengung eine Abzehrung des Feuers. Deßhalb sterben auch die Thiere im Alter, wenn ihnen auch nur geringe Leiden zustoßen, schnell dahin; denn wegen der wenigen Wärme, weil nämlich die meiste in der Länge des Lebens verflogen ist, wird sie, bei jeder noch so geringen Anstrengung des Herzens schnell ausgelöscht; denn weil nur eine winzig kleine Flamme darin vorhanden ist, erfolgt auch durch eine kleine Bewegung das Erlöschen. Daher ist der Tod im Alter schmerzlos; denn sie sterben, ohne daß ihnen irgend ein gewaltsames Leiden zustößt, sondern unempfindbar erfolgt die vollständige Auflösung der Seele. Und Krankheiten, welche die Lunge hart machen, entweder

durch Gewächse, oder Verschleimungen, oder durch Uebermaß einer krankartigen Wärme, wie bei Fiebern, machen den Athem schwer, weil die Lunge nicht weit sich erheben und senken kann. Zuletzt wenn sie keine Bewegungskraft mehr haben, sterben sie mit dem Aufhören des Athems.

Achtzehntes Kapitel.

Aus der vorhergehenden Darstellung sich ergebende Definitionen über Entstehung, Wachsthum, Alter und Untergang.

Entstehung nun ist die erste Theilnahme der ernährenden Seele am Warmen, und Leben der bleibende Zustand derselben (der Theilnahme). Jugend ist das Wachsthum des ersten abkühlenden Theiles; Alter aber, die Abnahme desselben, und Blüthe die Mitte zwischen diesen. Gewaltsamer Tod und Zerstörung ist das Erlöschen und die Abzehrung des Warmen; denn es mag wohl wegen dieser beiden Ursachen zu Grunde gehen. Die natürliche Zerstörung aber ist Abzehrung eben dieses Warmen, die durch die Länge der Zeit und die Reife entsteht. Bei den Pflanzen wird diese Zerstörung Auftrocknung genannt; bei den Thieren Tod. Der Tod durch Alter aber ist Abzehrung des Herzens aus Unvermögenheit des Abkühlens des Alters. — Was nun also Entstehung und Leben und Tod sey, und durch welche Ursachen sie bei den Thieren eintreten, ist hiemit erklärt.

Neunzehntes Kapitel.

Warum die Thiere, wenn sie in ihren Abkühlungsorganen entgegengesetzte Elemente kommen, zu Grunde gehen.

Es ist hieraus auch klar, warum bei den athmenden Thieren das Ersticken erfolgt im Wasser, und bei den Fischen in der Luft.

Bei diesen nämlich entsteht die Abkühlung durch das Wasser, bei jenen aber durch die Luft. Dieser Medien werden beide beraubt, wenn sie die Orte wechseln. Die Ursache aber der Bewegung der Kiemen bei den einen und der Lunge, bei den andern, durch deren beider Erhebung und Senkung die einen ausathmen und einathmen, die andern das Nasse aufnehmen und ausstoßen, überdies die Bildung des Organs, verhalten sich auf diese Art.

Zwanzigstes Kapitel.

Ueber das Herzkopfen, Pulsiren und Athmen, als den drei Hauptverrichtungen des Herzens.

Es ist dreierlei, das bei dem Herzen sich zuträgt, was die gleiche Natur zu haben scheint, nicht aber die gleiche hat: das Herzklopfen, Pulsiren und Athmen. — Das Klopfen ist eine Zusammendrückung des in ihm vorhandenen Warmen wegen der Unrath erzeugenden und auflösenden Abkühlung, wie in der sogenannten Zitterkrankheit, und in andern Krankheiten, und auch in den Zuständen der Furcht; denn auch bei denen, die in Furcht sind, werden die obern Theile abgekühlt; das Warme aber macht im Wegfliehen und Zusammenziehen einen Sprung (Klopfen), und drängt sich so nahe zusammen, daß manchmal die Thiere dahinschwinden und sterben aus Furcht und wegen eines krankhaften Zustandes.

Das eintretende Pulsiren des Herzens, welches es offenbar beständig unterhält, ist ähnlich den Geschwüren, die eine solche Bewegung, mit Schmerz verbunden, hervorbringen, weil die Veränderung des Bluts gegen die Natur ist. Es (dieses Pulsiren) dauert so lange, bis das Blut aufgekocht und in Schleim verwandelt ist. Dieser Zustand ist einem Sieden ähnlich; denn das Sieden entsteht, wenn das Nasse von der Hitze in Dampf aufgeht. Das Nasse nämlich erhebt

sich, weil sein Umfang größer wird. Ein Stillstand aber tritt bei den Geschwüren ein, wenn die Eiterung nicht verfliegt wegen der Verdichtung des Nassen; bei dem Sieden aber, wenn die Flüssigkeit über den Rand getrieben wird. In dem Herzen nun bewirkt das Anschwellen des immer aus der Nahrung zuströmmenden Nassen durch die Wärme das Pulsiren, indem jenes Anschwellen sich zum äußersten Flügel des Herzens erhebt. Und dieses geschieht immer anhaltend, denn das Nasse fließt immer anhaltend hinzu; woraus die Natur des Bluts entsteht, denn es wird zuerst im Herzen bereitet.

Dies zeigt sich klar in der anfänglichen Entstehung; denn es zeigt sich bei noch nicht ausgebildeten Adern, daß Blut vorhanden ist. Und deßhalb schlägt das Herz stärker bei jüngern als ältern Leuten; denn die Ausdampfung entsteht reichlicher bei den Jüngern. Ja, alle Adern pflegen zugleich unter einander zu pulsiren, weil sie an das Herz gebunden sind. Dieses bewegt sich aber immer; folglich auch jene, und zugleich mit einander, weil es sich bewegt.

Das Klopfen des Herzens also ist der gegen die Zusammendrückung des Kalten entstehende Gegenstoß; Pulsiren aber die Aufblasung des erwärmten Nassen.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Fortsetzung und Schluß über den Mechanismus des Athmens.

Das Athmen aber geschieht, wenn das Warme sich vermehrt, in welchem der ernährende Anfang liegt. Denn wie die andern Theile der Nahrung bedürfen, so auch jener; und mehr noch als die andern, denn jener ist für die andern Prinzip der Nahrung. Wenn also das Warme zunimmt, muß auch das Organ sich erheben.

Man muß aber annehmen, daß die Bildung des Organs ähnlich sey den Blasebälgen in den Schmiedwerkstätten, denn sowohl die

Ueber das Aufnehmen des Wassers ist nun angegeben, daß dieses geschehe der Abkühlung wegen, und weil die von Natur im Wasser befindlichen Thiere die Nahrung aus dem Feuchten nehmen müssen.

Dreizehntes Kapitel.

Ueber die Ursache der verschiedenen Organe der Abkühlung, je nach der verschiedenen Bildung der Thiere, und nach den Elementen, in denen sie leben.

Ueber die Abkühlung aber, auf welche Art sie geschieht bei den Athem schöpfenden Thieren und bei denen, die Kiemen haben, ist jetzt zu sprechen. — Daß nun also diejenigen Thiere, die Lungen haben, athmen, ist früher gesagt worden. Daß aber einige diesen Theil haben, und daß die ihn Besitzenden des Athemholens bedürfen, davon liegt vorerst die Ursache in der größeren Wärme, die den edleren Thieren zu Theil geworden, und damit müssen sie auch eine edlere Seele erhalten haben; denn die so beschaffenen sind edler, als die Natur der Pflanzen. Deßhalb sind die, welche eine am meisten mit Blut versehene und warme Lunge haben, auch größer der körperlichen Ausdehnung nach, und dasjenige Geschöpf, welches mit dem reinsten und meisten Blute begabt ist, ist das aufrechteste, der Mensch, und das Obere verhält sich zu dem Obern des Ganzen allein darum, weil dieses Glied, die Lunge nämlich, so beschaffen ist, so, daß es mehr als jedes andere Glied, sowohl für den Menschen selbst, als auch für die andern Thiere als Ursache des Wesens zu setzen ist. Deßhalb also besitzen sie die Lunge.

Als nothwendige Ursache ihrer Bewegung muß man aber annehmen die so beschaffene Bildung der Thiere, die verschieden ist von der vieler anderen, die nicht so gebildet sind: denn die einen bestehen

mehr aus Erde, wie die Pflanzengattung; die andern aus Wasser, wie die Gattung der Wasserthiere; von den beflügelten und Landthieren aber sind die einen aus Luft, die andern aus Feuer. Uebrigens haben Alle in ihren eigenthümlichen Orten ihren Aufenthalt.

Vierzehntes Kapitel.

Alle Thiere nehmen den Ort ein, welcher den Stoffen entspricht, aus denen sie gebildet sind. Gegen Empedokles.

Unrichtig ist die Behauptung des Empedokles, daß die wärmsten Thiere und die am meisten Feuer haben, die Wasserthiere seyen, die das Uebermaß der eingepflanzten Wärme fliehen, damit sie, weil sie des Kalten und Feuchten bedürfen, in Bezug auf den Ort wegen ihrer entgegengesetzten Natur sich erhalten; denn das Feuchte sey weniger warm, als die Luft. Was nun diese Vorstellung betrifft, so ist es überhaupt sonderbar, wie es kommen soll, daß jedes derselben, da es im Trockenen entstanden ist, den Ort in das Nasse verändere: denn fast die meisten sind ohne Füße. Dieser (Empedokles) aber, von ihrer anfänglichen Bildung redend, sagt, sie seyen zwar im Trockenen entstanden, haben es aber geflohen und seyen so ins Nasse gekommen.

Ferner erscheinen sie nicht wärmer, als die Landthiere: denn die einen sind durchaus blutlos, die andern mit wenig Blut versehen. Allein er hat sich doch zu betrachten vorgenommen, was für Thiere man an sich kalt und warm nennen müsse; und nach der Ursache, von welcher Empedokles gesprochen hat, hat das von ihm Untersuchte zwar einen Grund, jedoch ist das, was er sagt, nicht wahr. Denn die entgegengesetzten Orte und Jahreszeiten erhalten zwar die mit übermäßigen Eigenschaften Begabten; die Natur aber wird

in den eigenthümlichen Orten am meisten erhalten. Denn nicht einerlei ist die Materie der Thiere, aus welcher jedes besteht, und die Eigenschaften und Zustände derselben. Ich meine z. B. wenn die Natur etwas aus Wachs bildete, würde sie es durch Versetzung ins Warme nicht erhalten, noch auch, wenn sie etwas aus Eis bilden würde; denn es würde schnell durch das Entgegengesetzte zerstört werden, weil das Warme das aus dem Entgegengesetzten Bestehende schmelzt. Noch auch, wenn sie etwas aus Salz oder Natron bildete, würde sie die Dauer desselben, dadurch daß sie es ins Nasse brächte, sichern; denn das Nasse zerstört das aus Warmem und Trockenem gebildete.

Wenn also das Nasse und das Trockene den Stoff für alle Körper bildet, so ist natürlicherweise das aus Feuchtem und Kaltem gebildete im Nassen, und wenn es kalt ist, so wird es im Kalten seyn; das aber aus dem Trockenen (gebildete) ist in dem Trockenen. Daher wachsen auch die Bäume nicht im Wasser, sondern auf dem Land. Und doch hätten sie auf dieselbe Art ins Wasser kommen sollen, weil sie übermäßig trocken sind, wie jener (Empedokles) von dem Ueberwarmen sagte; denn nicht wegen der Kälte kam es in dasselbe (das Wasser), sondern wegen der Feuchtigkeit.

Die Naturen der Materie nun sind wohl auch so beschaffen wie der Ort, in welchem sie sind: und zwar die im Wasser feucht, die auf der Erde trocken, die in der Luft warm. Die Beschaffenheiten jedoch, und zwar die mit übermäßiger Wärme behafteten erhalten sich mehr, wenn sie ins Kalte gelegt werden; die aber mit übermäßiger Kälte, wenn ins Warme: denn der Ort bringt das Uebermaß der Beschaffenheit ins gehörige Maaß. Dieses muß man also aufsuchen in den eigenthümlichen Orten jeder Materie, und nach den Veränderungen der gemeinsamen Jahreszeit. Denn die Be-

schaffenheiten können den Orten entgegengesetzt seyn; die Materie aber unmöglich.

Daß nun also nicht wegen der Wärme der Natur die einen Wasserthiere, die andern Landthiere seyen, wie Empedokles sagt, darüber habe ich mich hier erklärt, und auch, warum die einen keine Lunge haben, die andern aber solche haben.

Fünfzehntes Kapitel.

Warum die Thiere mit Lunge sich des Mittels der Luft zum Athmen bedienen.

Warum aber die Thiere mit Lunge die Luft einathmen, und Athem schöpfen, besonders diejenigen, welche eine solche mit Blut haben, davon ist Ursache und zwar des Athmens, die Lunge, die schwammig ist und voll Röhren. Sodann ist dies der am meisten mit Blut versehene Theil der sogenannten Eingeweide.

Die Thiere also, welche eine Lunge mit Blut haben, bedürfen theils einer schnellen Abkühlung wegen des geringeren Gewichts des seelischen Feuers, theils einer im Innern vorgehenden Verbreitung nach allen Seiten, wegen der Menge des Blutes und der Wärme. Dieses Beides (die Abkühlung und Verbreitung) kann aber die Luft leicht bewirken; denn wegen ihrer feinen Beschaffenheit kann sie überall hin und schnell eindringen und abkühlen; das Wasser aber bewirkt das Gegentheil.

Warum also vorzüglich diejenigen Thiere athmen, welche eine mit Blut gefüllte Lunge haben, ist hieraus klar: denn das Wärmere bedarf einer häufigern Abkühlung; zugleich aber auch dringt die Luft leicht zu dem Anfang der im Herzen vorhandenen Wärme.

Sechszehntes Kapitel.

Physiologische Untersuchung, wie die Abkühlung bei den Wasser- und Landthieren hervorgebracht wird.

Auf welche Art aber das Herz den Verbindungskanal mit der Lunge hat, muß man aus den Zergliederungen entnehmen, und aus den Geschichten, die über die Thiere geschrieben sind. — Der Abkühlung bedarf nun überhaupt die Natur der Thiere wegen der im Herzen vorgehenden Befeurung der Seele. Diese Abkühlung bewirken durch das Athmen diejenigen Thiere, welche nicht allein Herz, sondern auch Lunge haben. Diejenigen hingegen, die zwar Herz haben, aber keine Lunge, wie die Fische, wegen ihrer feuchten Natur, bewirken durch das Wasser die Abkühlung vermittelst der Kiemen. — Wie indeß die Stellung des Herzens zu den Kiemen sich verhält, dies ist für die Anschauung aus den Zergliederungen zu entnehmen; für die genaue Betrachtung aber aus den Thiergeschichten; um jedoch für jetzt davon einen kurzen Ueberblick zu geben, so verhält sich die Sache auf folgende Art.

Es könnte nämlich scheinen, als habe das Herz nicht dieselbe Stellung bei den Landthieren, wie bei den Fischen; es hat aber doch dieselbe. Denn wo die Landthiere die Köpfe hinneigen, da hat das Herz seine Spitze. Allein da die Köpfe nicht dieselbe Richtung bei den Landthieren und den Fischen haben, so hat das Herz die Spitze gegen den Mund zu. Es geht aber aus der Spitze des Herzens ein ader- und nervenartiger Kanal in jene Mitte, wo alle Kiemen mit einander verbunden sind. Dies ist nun der größte Kanal, allein es laufen auf beiden Seiten des Herzens noch andere an die Spitze jedes der Kiemen, durch welche hindurch die Abkühlung geschieht, zu dem Herzen, indem das Wasser immer durch die Kiemen hin und

her läuft. Eben so bewegt sich auch bei den athmenden Thieren die Brust auf- und unterwärts, indem sie abwechselnd die Luft aufnehmen und fortstoßen, wie bei den Fischen die Kiemen.

Uebrigens ersticken die athmenden Thiere, wenn sie wenig Luft haben und in derselben Luft; denn diese wird schnell warm; indem die Berührung des Blutes sie erwärmt. Weil nun das Blut warm ist, hindert es die Abkühlung; und wenn die Athmenden ihre Lunge nicht mehr bewegen können, die Wasserthiere aber die Kiemen, wegen eines leidenden Zustandes oder Altershalber, dann erfolgt der Tod.

Siebenzehntes Kapitel.

Wodurch und wie der Tod bei den Thieren entsteht.

Es ist nun allen Thieren Entstehung und Tod gemeinsam; der Art und Erscheinung nach aber sind sie verschieden: denn die Zerstörung ist nicht ohne Unterschied; hat aber etwas gemeinschaftliches.

Der Tod ist theils gewaltsam, theils natürlich; gewaltsam, wenn der Anfang von außen kommt, natürlich aber, wenn er in sich selbst begründet ist. Und die Bildung des Gliedes ist ursprünglich so beschaffen, nicht ein künstlich erworbener Zustand. Bei den Pflanzen nun wird dies Vertrocknung, bei den Thieren Alter genannt. Tod und Zerstörung ist bei allen nicht unvollkommenen Thieren ähnlich; bei den unvollkommenen aber ziemlich ähnlich, aber auf eine andere Art. Unvollkommen nenne ich z. B. die Eier und Samen der Pflanzen, welche ohne Wurzel sind.

Bei allen diesen nun erfolgt der Untergang wegen Mangels an Wärme, bei den vollkommenen aber in dem, worin der Anfang des Wesens ist (im Herzen). Dieser ist, wie früher gesagt worden,

wo das Oben und Unten verbunden ist, bei den Pflanzen zwischen Schößling und Wurzel; bei den Thieren, und zwar den mit Blut versehenen ist es das Herz; bei den blutlosen aber das analoge. Von diesen (letztern) haben einige der Möglichkeit nach viele Anfänge, nicht jedoch der Wirklichkeit nach. Daher leben auch einige Insekten abgeschnitten, und von den mit Blut versehenen leben die, welche keinen starken Lebenspunkt haben, lange Zeit, wenn ihnen das Herz herausgenommen ist, wie die Schildkröten, und bewegen sich mit den Füßen, wenn ihnen die Schaalen noch aufsitzen, weil ihre Natur nicht vollkommen ausgebildet ist, sondern den Insekten ähnlich.

Der Anfang aber des Lebens (das Herz) versagt seine Dienste, wenn das daran theilnehmende Warme nicht mehr abgekühlt wird. Denn wie schon oft gesagt worden, das Warme schmilzt durch sich selbst zusammen. Wann also bei den einen die Lunge, bei den andern die Kiemen verhärten, indem durch die Länge der Zeit bei den einen die Kiemen, bei den andern die Lungen austrocknen und erdig werden, können diese Theile nicht mehr sich bewegen, noch heben und senken. Und zuletzt erfolgt bei hinzutretender Anstrengung eine Abzehrung des Feuers. Deßhalb sterben auch die Thiere im Alter, wenn ihnen auch nur geringe Leiden zustoßen, schnell dahin; denn wegen der wenigen Wärme, weil nämlich die meiste in der Länge des Lebens verflogen ist, wird sie, bei jeder noch so geringen Anstrengung des Herzens schnell ausgelöscht; denn weil nur eine winzig kleine Flamme darin vorhanden ist, erfolgt auch durch eine kleine Bewegung das Erlöschen. Daher ist der Tod im Alter schmerzlos; denn sie sterben, ohne daß ihnen irgend ein gewaltsames Leiden zustößt, sondern unempfindbar erfolgt die vollständige Auflösung der Seele. Und Krankheiten, welche die Lunge hart machen, entweder

durch Gewächse, oder Verschleimungen, oder durch Uebermaß einer krankartigen Wärme, wie bei Fiebern, machen den Athem schwer, weil die Lunge nicht weit sich erheben und senken kann. Zuletzt wenn sie keine Bewegungskraft mehr haben, sterben sie mit dem Aufhören des Athems.

Achtzehntes Kapitel.

Aus der vorhergehenden Darstellung sich ergebende Definitionen über Entstehung, Wachsthum, Alter und Untergang.

Entstehung nun ist die erste Theilnahme der ernährenden Seele am Warmen, und Leben der bleibende Zustand derselben (der Theilnahme). Jugend ist das Wachsthum des ersten abkühlenden Theiles; Alter aber, die Abnahme desselben, und Blüthe die Mitte zwischen diesen. Gewaltsamer Tod und Zerstörung ist das Erlöschen und die Abzehrung des Warmen; denn es mag wohl wegen dieser beiden Ursachen zu Grunde gehen. Die natürliche Zerstörung aber ist Abzehrung eben dieses Warmen, die durch die Länge der Zeit und die Reife entsteht. Bei den Pflanzen wird diese Zerstörung Austrocknung genannt; bei den Thieren Tod. Der Tod durch Alter aber ist Abzehrung des Herzens aus Unvermögenheit des Abkühlens des Alters. — Was nun also Entstehung und Leben und Tod sey, und durch welche Ursachen sie bei den Thieren eintreten, ist hiemit erklärt.

Neunzehntes Kapitel.

Warum die Thiere, wenn sie in ihren Abkühlungsorganen entgegengesetzte Elemente kommen, zu Grunde gehen.

Es ist hieraus auch klar, warum bei den athmenden Thieren das Ersticken erfolgt im Wasser, und bei den Fischen in der Luft.

Bei diesen nämlich entsteht die Abkühlung durch das Wasser, bei jenen aber durch die Luft. Dieser Medien werden beide beraubt, wenn sie die Orte wechseln. Die Ursache aber der Bewegung der Kiemen, bei den einen und der Lunge, bei den andern, durch deren beider Erhebung und Senkung die einen ausathmen und einathmen, die andern das Nasse aufnehmen und ausstoßen, überdies die Bildung des Organs, verhalten sich auf diese Art.

Zwanzigstes Kapitel.

Ueber das Herzkopfen, Pulsiren und Athmen, als den drei Hauptverrichtungen des Herzens.

Es ist dreierlei, das bei dem Herzen sich zuträgt, was die gleiche Natur zu haben scheint, nicht aber die gleiche hat: das Herzklopfen, Pulsiren und Athmen. — Das Klopfen ist eine Zusammendrückung des in ihm vorhandenen Warmen wegen der Unrath erzeugenden und auflösenden Abkühlung, wie in der sogenannten Zitterkrankheit, und in andern Krankheiten, und auch in den Zuständen der Furcht; denn auch bei denen, die in Furcht sind, werden die obern Theile abgekühlt; das Warme aber macht im Wegfliehen und Zusammenziehen einen Sprung (Klopfen), und drängt sich so nahe zusammen, daß manchmal die Thiere dahinschwinden und sterben aus Furcht und wegen eines krankhaften Zustandes.

Das eintretende Pulsiren des Herzens, welches es offenbar beständig unterhält, ist ähnlich den Geschwüren, die eine solche Bewegung, mit Schmerz verbunden, hervorbringen, weil die Veränderung des Bluts gegen die Natur ist. Es (dieses Pulsiren) dauert so lange, bis das Blut aufgekocht und in Schleim verwandelt ist. Dieser Zustand ist einem Sieden ähnlich; denn das Sieden entsteht, wenn das Nasse von der Hitze in Dampf aufgeht. Das Nasse nämlich erhebt

sich, weil sein Umfang größer wird. Ein Stillstand aber tritt bei den Geschwüren ein, wenn die Eiterung nicht verfliegt wegen der Verdichtung des Nassen; bei dem Sieden aber, wenn die Flüssigkeit über den Rand getrieben wird. In dem Herzen nun bewirkt das Anschwellen des immer aus der Nahrung zuströmmenden Nassen durch die Wärme das Pulsiren, indem jenes Anschwellen sich zum äußersten Flügel des Herzens erhebt. Und dieses geschieht immer anhaltend, denn das Nasse fließt immer anhaltend hinzu; woraus die Natur des Bluts entsteht, denn es wird zuerst im Herzen bereitet.

Dies zeigt sich klar in der anfänglichen Entstehung; denn es zeigt sich bei noch nicht ausgebildeten Adern, daß Blut vorhanden ist. Und deßhalb schlägt das Herz stärker bei jüngern als ältern Leuten; denn die Ausdampfung entsteht reichlicher bei den Jüngern. Ja, alle Adern pflegen zugleich unter einander zu pulsiren, weil sie an das Herz gebunden sind. Dieses bewegt sich aber immer; folglich auch jene, und zugleich mit einander, weil es sich bewegt.

Das Klopfen des Herzens also ist der gegen die Zusammendrückung des Kalten entstehende Gegenstoß; Pulsiren aber die Aufblasung des erwärmten Nassen.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Fortsetzung und Schluß über den Mechanismus des Athmens.

Das Athmen aber geschieht, wenn das Warme sich vermehrt, in welchem der ernährende Anfang liegt. Denn wie die andern Theile der Nahrung bedürfen, so auch jener; und mehr noch als die andern, denn jener ist für die andern Prinzip der Nahrung. Wenn also das Warme zunimmt, muß auch das Organ sich erheben.

Man muß aber annehmen, daß die Bildung des Organs ähnlich sey den Blasebälgen in den Schmiedwerkstätten, denn sowohl die

Lunge als das Herz haben beinahe eine solche Gestalt angenommen So beschaffen muß es aber zweifach seyn, denn in der Mitte muß seyn das Ernährende des physischen Vermögens. Es wird also erhoben, wenn es größer wird; wenn es aber erhoben wird, so muß auch der dasselbe umgebende Theil erhoben werden. Und dies scheinen die Athmenden zu thun; denn sie erheben die Brust, weil der in ihr vorhandene Anfang dieses so beschaffenen Theiles eben dieses thut. Denn bei der Erhebung muß, wie in die Blasebälge, die äußere Luft hinein fließen, und als kalt und abkühlend, das Uebermaß des Feuers dämpfen. Wie aber durch Zunahme dieser Theil (die Brust) erhoben wurde, so muß er auch durch Abnahme sich senken, und durch das Senken die eingetretene Luft wiederum heraustreten, und zwar im Einströmen kalt, im Ausströmen aber warm seyn, wegen der Berührung des in diesem Theile vorhandenen Warmen, namentlich bei den Thieren, die eine mit Blut versehene Lunge haben. Denn sie (die Luft) muß in viele Vertiefungen, möchte ich sagen, und in der Lunge angebrachte Poren gerathen, von denen bei jeden Adern sich hineinziehen, so daß die ganze Lunge mit Blut angefüllt zu seyn scheint.

Es wird aber das Eintreten der Luft Einathmen genannt, das Austreten aber Ausathmen, und immer geschieht dies ununterbrochen, so lang das Leben dauert, und dieser Theil sich ununterbrochen bewegt; deßhalb ist auch in dem Ein- und Ausathmen das Leben enthalten.

Auf dieselbe Art entsteht auch bei den Fischen die Bewegung des Kiemen. Denn wenn das Warme in dem Blut durch die Theile erhoben wird, so werden auch die Kiemen erhoben, und lassen das Wasser durch; wenn es aber zum Herzen dringt durch die Gänge und sich abkühlt, senken sich die Kiemen, und lassen das Wasser aus. Weil aber beständig das Blut im Herzen sich erhebt, so nimmt es

immer wieder Etwas auf, wenn es abgekühlt ist. Daher besteht bei jenen (den Landthieren) die Bestimmung des Lebens und Nichtlebens in dem Athem, bei diesen aber in dem Aufnehmen des Feuchten.

Ueber Leben und Tod also, und über das, was dieser Untersuchung verwandt ist, über alles dieses ist jetzt fast alles Nöthige gesagt. Was aber Gesundheit und Krankheit betrifft, so ist es nicht nur Sache des Arztes, sondern auch des Physikers, einigermaßen die Ursache davon anzugeben. In wiefern sie also verschieden sind, und inwiefern man sie als verschieden betrachtet, muß nicht unbekannt bleiben; denn, daß das Verfahren (des Arztes und Physikers) bis zu einem gewissen Punkte verwandt ist, bezeugt die Erfahrung, denn von den Aerzten sprechen die klugen und sorgfältigen über die Natur, und halten es für angemessen, ihre Grundbestimmung von dorther zu nehmen, und von denen, die sich mit der Natur beschäftigt haben, beschließen die tüchtigsten ihre Untersuchungen mit den Anfängen der Arzneikunde.

Aristoteles Physiognomik.

Inhaltsanzeige.

Daß Aristoteles der Physiognomik eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet habe, geht aus dem Schlusse seiner ersten Analytik (Analyt. prior. II, 27.) hervor, wo er genauer aus einander setzt, auf welcher Art von logischem Schließen das ganze physiognomische Verfahren beruhe. Nicht minder wird in dem Verzeichniß seiner Schriften bei Diogenes Laertius (V, 1, 12.) ein Werk von ihm über diesen Gegenstand angeführt (*Φυσιογνωμονικὸν α´*). Man hat deswegen und auch nach dem Inhalt der vorliegenden kleinen Schrift im Allgemeinen, keinen Grund an ihrer Echtheit zu zweifeln; wohl aber darf man bezweifeln, daß sie ganz in ihrer jetzigen Form von Aristoteles herrühre. Denn außer manchen verdorbenen und dadurch unklaren einzelnen Stellen, kommen auch, was die Anordnung des Ganzen betrifft, so manche Wiederholungen und mangelhafte Verbindungen vor, daß man eine Vermengung von mancherlei Redactionen desselben Aufsatzes anzunehmen geneigt seyn muß, wie sich aus folgender übersichtlicher Angabe des Inhaltes ergeben wird. In dem ersten Kapitel wird zuerst der Grund und die Zulässigkeit der Physiognomik gerechtfertigt durch Hinweisung auf die durchgängige Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, die vornehmlich in den Affekten und Krankheiten hervortritt, und es wird das bisherige Verfahren derjenigen, welche sich mit Physiognomik beschäftigten kurz angegeben und beurtheilt. Es wird dabei angeführt, daß das bisherige Verfahren als Quelle für die physiognomische Kenntniß benutzte: 1) die verschiedenen Gattungen der Thiere nach ihren charakteristischen äußern Formen und den entsprechenden

innern Eigenschaften; 2) ebenso die verschiedenen Volksstämme mit den Nationalcharakteren; 3) die menschlichen Affekte und Charaktere mit den sie begleitenden äußern Erscheinungen. In dem zweiten Kapitel wird eine Definition der Physiognomik gegeben und es werden dann folgende vier Quellen oder Hauptgesichtspunkte für die physiognomische Betrachtung aufgestellt: 1) die Beschaffenheit einzelner Theile des menschlichen Körpers (der Gesichtsfarbe, Haare, Statur, Nase, Augen u. s. w.) in Verbindung mit den sie constant begleitenden innern Eigenschaften des Charakters; 2) die äußere, leibliche Erscheinung in welcher sich gewisse Affecte und Charaktere zeigen; 3) der charakteristische Unterschied in der ganzen äußern Gestalt des männlichen und des weiblichen Geschlechtes; 4) der innere Zusammenhang einzelner psychischer Eigenschaften unter sich, so daß man von der äußern Erscheinung der einen mit Sicherheit auf das Vorhandenseyn der andern psychischen Eigenschaft schließen kann, auch wenn sie für sich nicht äußerlich erscheint; wie z. B. aus dem Charakter und den Kennzeichen des Verdrießlichen und Mürrischen auf die damit verbundene Untugend des Neides geschlossen werden kann. Darauf folgt in dem dritten Kapitel die Aufzählung einer Reihe von Charaktereigenschaften mit Angabe der sie gewöhnlich begleitenden äußern physiognomischen Kennzeichen. So werden die Kennzeichen des Tapfern angegeben, des Furchtsamen, des Talentvollen, des Dummen, des Schamlosen u. s. w. In dem vierten Kapitel wird abermal wie von vorn begonnen mit einer Begründung der Physionomik durch Hinweisung auf den Zusammenhang zwischen Seele und Leib; als neu kommt die Bemerkung hinzu, daß öfters gleiche äußere Kennzeichen einen verschiedenen innern Grund haben können, (wie z. B. die Blässe des Gesichtes), und ferner die Andeutung eines neuen physiognomischen Princips, der allgemeinen Uebereinstimmung (Analogie, Angemessenheit) zwischen dem Innern und Aeußern (die Ἐπιπρέπεια). In dem fünften Kapitel folgt eine Beschreibung des männlichen und weiblichen Typus im Allgemeinen. Dabei wird als Repräsentant des männlichen Typus der Löwe, als Repräsentant des weiblichen Typus der Panther beschrieben. Das sechste Kapitel

nimmt die Theile des menschlichen Körpers durch, zählt die vorkommenden verschiedenen charakteristischen Beschaffenheiten eines jeden auf und gibt die damit verbundenen innern Charaktereigenschaften an. Aus dem bisher Angedeuteten ergibt sich, daß das zweite, dritte, fünfte und sechste Kapitel ein zusammengehöriges Ganze ausmachen; wobei jedoch die nähere Ausführung über die in dem zweiten Kapitel aufgezählten vier Quellen der physiognomischen Betrachtung nicht dieselbe Reihenfolge in den folgenden Kapiteln wie jene Aufzählung beobachtet. Wenn dieselbe Reihenfolge beibehalten werden sollte, was freilich natürlicher wäre, so müßte auf das zweite Kapitel das sechste folgen, dann das dritte und zuletzt das fünfte. Das vierte Kapitel gehört offenbar nicht an diese Stelle, da es die Gedanken über Wechselwirkung zwischen Seele und Leib wiederholt, die schon im ersten Kapitel vorkommen. Das erste Kapitel könnte zwar wegen der dort vorkommenden Anführung und Beurtheilung der bisherigen Behandlung der Physiognomik, wohl als Einleitung dem Ganzen voranstehen; doch zeigt sich das zweite Kapitel durch die im Anfange vorgesetzte Definition der Physiognomik, als Eingang zur folgenden Abhandlung. — Diese kleine Schrift hat übrigens in der neuern Zeit nicht die Aufmerksamkeit gefunden, welche sie ungeachtet ihrer Mängel, dennoch auf dem Gebiete der Physiognomik anzusprechen hat. Lavater in seinen physiognomischen Fragmenten übergeht sie bei dem kurzen Abriß über die Geschichte der Physiognomik ganz mit Stillschweigen, und wo er später von ihrem Inhalte Etwas mittheilt, geschieht dieses sehr oberflächlich und unvollständig (Physiognom. Fragmente. Leipzig und Winterthur 1775. 4. Bd. I. S. 180. Bd. III. S. 63 ff.). Eine bessere, wenn auch nicht genau genug eindringende, kurze Darstellung und Beurtheilung des Inhaltes gibt Lossius in einem eignen deutschen Aufsatz über diese Schrift in den Acta academiae Moguntinae. Erford. 1778. p. 267 ff. Eine Zusammensetzung des frühern exegetischen und kritischen Materials gibt die Ausgabe von Franz in dessen Physiognomonici veteres. Altenburg 1780.

Die Physiognomik des Aristoteles.

Erstes Kapitel.

Es gibt eine Physiognomie. Ansichten der früheren Physiognomiker, und Prüfung derselben.

Daß die Gedanken mit den Körpern in Verbindung stehen, und an sich selbst nicht unabhängig sind von den Bewegungen des Körpers, dies wird klar an den Zuständen der Trunkenheit und der Krankheit, denn es zeigt sich, daß die Gedanken vielfache Veränderungen von den Affektionen des Körpers erleiden. Daß aber auch umgekehrt der Körper von den Affektionen der Seele mit ergriffen wird, erhellt bei der Verliebtheit und bei schreckhaften Zufällen, bei der Traurigkeit und Freude.

Ferner kann man bei allen natürlichen Gebilden noch deutlicher erkennen, daß Körper und Seele so zusammengehörig zu einander sich verhalten, daß sie sogar gegenseitig Ursache der meisten Affektionen werden. Noch nie nämlich ist ein solches Thier entstanden, welches die Gestalt eines andern Thieres hätte, und das Vorstellungsvermögen eines andern, sondern immer kommt der Körper sowohl als die Seele dem nämlichen Thiere zu, so daß nothwendig einem so beschaffenen Thiere auch ein so beschaffener Zustand eigen ist.

Ferner können die, welche sich auf die gesammten Thiere im Einzelnen verstehen, auch bei andern Thirren, aus ihrer eigenthümlichen Natur dieselben erkennen, und zwar die Pferdekenner die Pferde, und die Jäger die Hunde.

Wenn dies alles als wahr gilt, (es ist aber immer wahr), so wird es wohl eine Wissenschaft der Physiognomik geben.

Die früheren Physiognomiker haben diese Kunst nach drei Arten zu erfassen gesucht, jeder nach Einer.

Die Einen entnehmen sie aus den Gattungen der Thiere, indem sie in Bezug auf jede Gattung eine bestimmte Form eines Thieres, und eine Seele einer solchen Form setzen.*) Die andern setzten bei dieser Vergleichung einen Körper, und nahmen an, daß der, welcher gleich sey dem Thiere, das diesen Körper hat, auch eine ihm gleiche Seele besitze.**)

Noch Andere thaten dies zwar auch; aber erstreckten die Untersuchung nicht auf die Gesammtheit der Thiere, sondern nur auf die Gattung der Menschen, und dieselben nach den Völkerschaften trennend, die in ihren Gesichtsbildungen verschieden sind, und in ihrem Charakter, wie die Egyptier und Thrakier und Skythen, bildeten sie sich eine ähnliche Auswahl der Zeichen.

Einige untersuchen auch nach den verschiedenen Charakterzügen, von was für einem Zustande jeder Charakterzug abhänge bei dem

*) Der Sinn dieser Stelle scheint zu seyn: Die ersten Physiognomiker abstrahirten sich Zeichen von jeder Thiergattung, welche allen Arten zukamen, und schufen sich gleichsam ein Bild aus diesen Zeichen: ebenso auch eine Form der Seele nach diesem Bilde. Hiemit verglichen sie die Menschen, die sie physiognomisch erkennen wollten, indem sie nach den Zeichen des Thieres, welche sie in den Menschen fanden, auf den Charakter schloßen.

**) D. h. in welchem Menschenkörper eine ähnliche Form erscheint, wie in der angenommenen äußern Form einer Thiergestalt, in diesem ist auch eine solche Seele vorhanden, wie die jenes Thieres ist, dessen Gestalt als Norm angenommen wurde.

Zornigen, Furchtsamen, Wohllüstigen und bei jedem der anderen Affekte.

Man kann nun nach allen diesen Arten die Kunst der Physiognomik treiben, und auch noch nach andern, und die Auswahl der Zeichen sich verschieden bilden. — Diejenigen also, welche nur nach den Charakteren diese Kunst treiben, fehlen, und zwar erstlich, weil Einige, obgleich sie nicht dieselben inneren Charaktere haben, doch dieselben charakteristischen Züge auf den Gesichtern ausgeprägt haben, wie der Tapfere und der Schamlose dieselben Züge haben, in ihrer Denkungsart aber weit von einander abstehen. Zweitens, weil sie zu bestimmten Zeiten nicht die nämlichen Charakterzüge haben, sondern die Anderer. Denn den Mißvergnügten begegnet es manchmal, daß sie einen Tag angenehm zubringen, und den Charakter des Heiteren annehmen; und daß im Gegentheil der Heitere betrübt ist, so daß er den Ausdruck auf dem Gesichte verändert. Ferner dürfte man zudem über Weniges aus den erscheinenden Charakterzügen eine Vermuthung schöpfen.

Die aber von den Thieren die Kunst der Physiognomik entnehmen, bilden sich die Zahl der Zeichen nicht richtig. Denn man kann nicht jedes einzelnen Thieres Formbestimmung erschöpfend auffassen, so daß der, welcher in Hinsicht des Körpers diesem Thiere gleich ist, auch in Bezug auf die Seele gleich seyn würde.

Denn erstlich (um es schlechthin so auszusprechen) dürfte Niemand einen Menschen finden, welcher einem Thiere wirklich ähnlich wäre: es ist immer nur eine ganz entfernte Aehnlichkeit. Ferner haben zudem wenige Thiere die eigenthümlichen Merkmale, viele aber die gemeinschaftlichen. Wenn Jemand also auch einem Thiere gleichsam ähnlich ist, aber nicht nach den ganz eigenthümlichen Merkmalen, sondern nach allgemeinen und gemeinschaftlichen, warum sollte denn

Thier z. B. gerade mehr einem Löwen, als einem Hirsch ähnlich seyn? Denn mit Recht bezeichnen die eigenthümlichen äußern Merkmale etwas Eigenthümliches; die gemeinschaftlichen aber etwas Gemeinschaftliches. Die gemeinschaftlichen Merkmale würden also dem Physiognomiker keinen Aufschluß geben.

Wenn aber Jemand die jedem einzelnen Thiere eigenthümlichen Merkmale auswählte, so würde ihm nicht möglich seyn zu bestimmen, wem diese Zeichen angehören. Wohl wahrscheinlich dem Eigenthümlichen des Thieres. Allein man wird wohl nichts einem Thiere, an dem man die Kunst der Physiognomik versucht, allein Eigenthümliches in der Seele desselben annehmen. Denn der Löwe ist nicht allein muthig, sondern noch vieles andere; noch der Hase furchtsam, sondern noch unzählig Vieles.

Wenn also durch Auswahl weder der gemeinschaftlichen Merkmale etwas klar wird, noch der eigenthümlichen; so wäre nicht nach jedem einzelnen Thiere die Untersuchung anzustellen, sondern die Auswahl muß aus allen, welche mit demselben Zustande behaftet sind, genommen werden. Wie wenn man die Kennzeichen des Tapfern aufsucht, muß man die muthigen Thiere in Eins zusammenfassen, und erforschen, was für Zustände allen diesen inwohnen, keinem aber von den übrigen Thieren zukommen. Denn wenn man so auswählen würde, daß dies zwar die Zeichen der Tapferkeit in den vorher betrachteten Thieren seyen, aber von den im Geiste vorhandenen Zuständen nicht allein der der Tapferkeit ihnen gemeinschaftlich sey, sondern noch ein anderer; so dürfte man auf diese Art wohl zweifeln, ob dies die Zeichen von Tapferkeit, oder von etwas anderem seyen. Man muß vielmehr aus den meisten Thieren auswählen, und aus solchen, welche keine andere gemeinschaftliche innere Eigenschaft besitzen, als die, deren Zeichen man sucht.

Welche Merkmale also bleibend sind, diese mögen auch etwas Bleibendes bezeichnen, wenn sie aber kommen und gehen, und verschwinden, wie könnte da das Merkmal wahr seyn, wenn die innere Eigenschaft nicht bleibend ist? *) Denn wenn man ein kommendes und gehendes Zeichen für bleibend nähme, könnte es ebenfalls einmal wahr seyn, es wäre aber nicht passend, wenn es nicht immer der Sache folgte.

Solche in der Seele vorhandenen Zustände aber, welche keine Veränderung der Zeichen im Körper bewirken, deren sich der Physiognomiker bedient, dürften keine Merkmale liefern für die Kunst. So z. B in Hinsicht auf Meinungen oder Wissenschaften könnte man nicht aus physiognomischen Kennzeichen sehen, ob Einer ein Arzt oder ein Zitherspieler ist. Denn der, welcher sich eine Wissenschaft oder Kunst aneignet, verändert keines der Zeichen, deren sich der Physiognomiker bedient.

Zweites Kapitel.

Womit sich die Physiognomie beschäftigt, und woraus ihre Zeichen genommen werden.

Man muß nun bestimmen, womit sich die Physiognomik beschäftigt, weil nicht mit allem, und woraus die einzelnen Zeichen genommen werden, dann der Reihe nach in Bezug auf jedes Einzelne über das ursprünglichere Aufschluß ertheilen.

Die Physiognomik beschäftigt sich nun also, wie auch ihr Name anzeigt, mit den natürlichen Affektionen des ursprünglich in der

*) Arist. unterscheidet zwischen dauernden und vorübergehenden Zeichen und Merkmalen; jene sind angeborene, oder natürliche, diese anderswoher entstandene, nur einige Zeit zum Vorschein kommende, welche von der Heftigkeit der Affekte und andern vorübergehenden Zuständen entstehen. S. das folgende Kapitel.

Seele vorhandenen, und des sich durch Gewohnheit angeeigneten: erworbene (ἐπίκτητα) sind solche Affektionen, welche die natürlichen brechen, oder mildern oder verfeinern, oder verstärken und schärfen, oder ganz verändern und aufheben, was hinzukommend die physiognomischen Zeichen verändert. Was es damit für eine Beschaffenheit hat, wird sich später zeigen. Für jetzt will ich nur sagen, aus was für Gattungen die Zeichen genommen werden, und woraus sie alle bestehen.

Man schöpft nämlich die Kunst der Physiognomik aus den Bewegungen, aus den Formen, aus den Farben, aus den Charakteren, welche auf den Gesichtern abgedrückt sind, aus dem Haarwuchs, aus der Glätte, aus der Stimme, aus dem Fleisch, aus den Theilen und aus der ganzen Bildung des Körpers.

Im Allgemeinen ist nun das, was die Physiognomiker in jeder Gattung Zeichen nennen, so beschaffen. Wenn nun eine solche Darstellung dunkel oder unerforschbar seyn sollte, so würde das Gesagte genügen. Jetzt ist es aber wohl besser, alles, was über das zur Physiognomik Gehörige bemerkenswerth ist, im Einzelnen genauer zu betrachten, und die Zeichen, welche in dem früher besprochenen nicht erklärt worden sind, anzugeben, wie jedes einzelne beschaffen ist, und wem es beigelegt wird.

Die Farben nun also, und zwar die lebhaften, bezeichnen eine warme und vollblütige Constitution, die weißröthlichen aber Beweglichkeit des Geistes, wenn nämlich diese Farbe auf einer glatten Haut ausgegossen ist. Feine Haare sind das Merkmal des Furchtsamen, rauhe Haare des Muthigen. Dieses Zeichen ist allen Thieren entnommen. Denn sehr furchtsam ist der Hirsch, der Hase, die Schafe, und sie haben sehr feines Haar; sehr muthig aber ist der Löwe, das Wildschwein, und diese tragen sehr rauhes Haar. Eben dies ist auch

an den Vögeln zu bemerken, denn im Allgemeinen sind die, welche harte Federn haben, muthig; welche aber weiche haben, furchtsam. Insbesondere sieht man dies an den Wachteln und an den Hähnen. Gleicherweise kommt eben dieses auch den Menschen zu, denn die im Norden wohnen, sind muthig, und haben rauhe Haare; die aber im Süden sind feig, und tragen feines Haar.

Der dichte Haarwuchs um den Bauch bezeichnet Geschwätzigkeit; dies aber wird der Gattung der Vögel beigelegt. Denn dem Vogel eigenthümlich in Bezug auf den Körper ist der dichte Haarwuchs um den Bauch, in Bezug auf das Psychische die Geschwätzigkeit.

Das Fleisch, und zwar das harte und von Natur kräftige, bezeichnet den Unempfindlichen; das zarte den Wohlbegabten und Unbeständigen, wenn dies nicht mit einem kräftigen und starke Gliedmaßen besitzenden Körper verbunden ist.

Von den Bewegungen bezeichnen die langsamen einen schläfrigen, die schnellen einen feurigen Geist. — Bei der Stimme bezeichnet die tiefe und volltönende den Muthigen, die helle und schwache den Feigen.

Die Geberden und die auf dem Gesichte erscheinenden leidenden Zustände nimmt man nach den Aehnlichkeiten des Affekts. Denn wenn bei einem Begegniß etwas geschieht, wobei man sich so verhält, wie wenn man im Zorne ist, so heißt das Zeichen dieser Gattung jähzornig.

Das männliche Geschlecht ist aber größer und stärker, als das weibliche, auch die Gliedmaßen seines Körpers sind stärker, dicker, dauerhafter und vollkommener nach allen körperlichen Vorzügen.

Sichrer aber als die Zeichen in den Gliedern des Körpers sind die, welche man den erscheinenden Charakterzügen entnimmt, und die nach den Bewegungen und Geberden. Ueberhaupt ist es unver-

nünftig, sich auf ein Zeichen zu stützen. Wenn man aber mehrere übereinstimmende äußere Merkmale an derselben innern Eigenschaft vorfindet, so würde man nach einer größern Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß die Zeichen wahr seyen.

Es gibt noch eine andere Art, nach der man die Kunst der Physiognomik treiben könnte; Niemand hat sie aber noch versucht. Wenn es z. B. nothwendig ist, daß der Jähzornige, Mißvergnügte und der Niedriggesinnte neidisch sind, so könnten die Physiognomen, auch wenn keine Zeichen des Neidischen da sind, aus jenen frühern Merkmalen schließen, daß einer neidisch sey; vorzüglich wenn eine solche Betrachtungsweise eine Eigenthümlichkeit des Philosophen seyn sollte: denn das Nothwendigseyn finden zu können, wenn etwas ist, setzen wir gerade als der Philosophie eigenthümlich. Diese Ansicht ist manchmal jener entgegengesetzt, die nach den Affektionen das Schlechte durch die Physiognomik ausfindig macht.

Was die Stimme betrifft, wenn man sie nach der Affektion beobachtet, so könnte man glauben, die helle Stimme zweier Ursachen wegen dem Zornmüthigen beilegen zu müssen. Denn der, welcher schmäht und zornig ist, pflegt den Ton zu verstärken, und laut zu schreien; wer aber im ruhigen Zustande ist, läßt den Ton fallen, und spricht gedämpft. Auch die muthvollen Thiere haben eine starke Stimme, die Furchtsamen aber eine helltönende, und zwar der Löwe, der Stier, der bellende Hund, und von den Hähnen erheben die muthigen eine tieftönende Stimme, der Hirsch aber und der Hase haben eine helle Stimme. Allein vielleicht ist es auch hierin besser, das Muthige und Furchtsame nicht in die tiefe und helle Stimme derselben zu setzen; sondern man muß annehmen, daß dem Muthigen die starke, dem Furchtsamen aber die leisere und schwache Stimme eigen sey.

Es ist übrigens das Beste, wenn die Zeichen nicht übereinstimmen, sondern einander entgegenlaufen, nichts festzusetzen, außer wenn von dem einander widersprechenden das eine glaubwürdiger ist, als das andere. Auch muß man die Zeichen den Arten, nicht aber den Gattungen beilegen, denn jene sind dem Gesuchten ähnlicher. Wir suchen nämlich nicht die ganze Gattung der Menschen physiognomisch zu erkennen, sondern nur einige von der Gattung.

Drittes Kapitel.

Die Zeichen der Affektionen der Seele im Grundrisse.

Zeichen einer muthigen Persönlichkeit sind: rauhes Haar, die aufrechte Stellung des Körpers, starke und große Knochen und Rippen und Gliedmaßen, bei einem geräumigen, aber eingezogenen Bauch; breite und weitausstehende Schulterblätter, weder zu knapp anliegend, noch zu fest verbunden, noch gänzlich freistehend; ein starker Hals, nicht sehr fleischig; die Brust fleischig und breit; eine eingezogene Lende; unten eingezogene Waden; ein hellblaues Auge, weder zu weit offenstehend, noch zu viel geschlossen; eine dunkelbraune Farbe am Körper; eine scharfgezeichnete and hohe, nicht große Stirne; eine weder glatte, noch durchaus runzlichte Hüfte.

Die Zeichen des Furchtsamen sind: feines Haar, dicht am Körper anliegend, langsam wachsend; die Waden oben in die Höhe gezogen; um das Gesicht etwas blaß; matte und blinzende Augen; die Gliedmaßen des Körpers schwach; die Beine klein, und die Hände schmal und lang; die Hüfte klein und schwächlich; eine flüchtige Haltung bei Bewegungen; nicht keck voranschreitend, sondern rückwärts gerichtet und Niedergeschlagenheit verrathend; der auf dem Gesichte ausgedrückte Charakterzug veränderlich und Niedergeschlagenheit anzeigend.

nimmt die Theile des menschlichen Körpers durch, zählt die vorkommenden verschiedenen charakteristischen Beschaffenheiten eines jeden auf und gibt die damit verbundenen innern Charaktereigenschaften an. Aus dem bisher Angedeuteten ergibt sich, daß das zweite, dritte, fünfte und sechste Kapitel ein zusammengehöriges Ganze ausmachen; wobei jedoch die nähere Ausführung über die in dem zweiten Kapitel aufgezählten vier Quellen der physiognomischen Betrachtung nicht dieselbe Reihenfolge in den folgenden Kapiteln wie jene Aufzählung beobachtet. Wenn dieselbe Reihenfolge beibehalten werden sollte, was freilich natürlicher wäre, so müßte auf das zweite Kapitel das sechste folgen, dann das dritte und zuletzt das fünfte. Das vierte Kapitel gehört offenbar nicht an diese Stelle, da es die Gedanken über Wechselwirkung zwischen Seele und Leib wiederholt, die schon im ersten Kapitel vorkommen. Das erste Kapitel könnte zwar wegen der dort vorkommenden Anführung und Beurtheilung der bisherigen Behandlung der Physiognomik, wohl als Einleitung dem Ganzen voranstehen; doch zeigt sich das zweite Kapitel durch die im Anfange vorgesetzte Definition der Physiognomik, als Eingang zur folgenden Abhandlung. — Diese kleine Schrift hat übrigens in der neuern Zeit nicht die Aufmerksamkeit gefunden, welche sie ungeachtet ihrer Mängel, dennoch auf dem Gebiete der Physiognomik anzusprechen hat. Lavater in seinen physiognomischen Fragmenten übergeht sie bei dem kurzen Abriß über die Geschichte der Physiognomik ganz mit Stillschweigen, und wo er später von ihrem Inhalte Etwas mittheilt, geschieht dieses sehr oberflächlich und unvollständig (Physiognom. Fragmente. Leipzig und Winterthur 1775. 4. Bd. I. S. 180. Bd. III. S. 63 ff.). Eine bessere, wenn auch nicht genau genug eindringende, kurze Darstellung und Beurtheilung des Inhaltes gibt Lossius in einem eignen deutschen Aufsatz über diese Schrift in den Acta academiae Moguntinae. Erford. 1778. p. 267 ff. Eine Zusammensetzung des frühern exegetischen und kritischen Materials gibt die Ausgabe von Franz in dessen Physiognomonici veteres. Altenburg 1780.

Die Physiognomik des Aristoteles.

Erstes Kapitel.

Es gibt eine Physiognomie. Ansichten der früheren Physiognomiker, und Prüfung derselben.

Daß die Gedanken mit den Körpern in Verbindung stehen, und an sich selbst nicht unabhängig sind von den Bewegungen des Körpers, dies wird klar an den Zuständen der Trunkenheit und der Krankheit, denn es zeigt sich, daß die Gedanken vielfache Veränderungen von den Affektionen des Körpers erleiden. Daß aber auch umgekehrt der Körper von den Affektionen der Seele mit ergriffen wird, erhellt bei der Verliebtheit und bei schreckhaften Zufällen, bei der Traurigkeit und Freude.

Ferner kann man bei allen natürlichen Gebilden noch deutlicher erkennen, daß Körper und Seele so zusammengehörig zu einander sich verhalten, daß sie sogar gegenseitig Ursache der meisten Affektionen werden. Noch nie nämlich ist ein solches Thier entstanden, welches die Gestalt eines andern Thieres hätte, und das Vorstellungsvermögen eines andern, sondern immer kommt der Körper sowohl als die Seele dem nämlichen Thiere zu, so daß nothwendig einem so beschaffenen Thiere auch ein so beschaffener Zustand eigen ist.

Ferner können die, welche sich auf die gesammten Thiere im Einzelnen verstehen, auch bei andern Thirren, aus ihrer eigenthümlichen Natur dieselben erkennen, und zwar die Pferdekenner die Pferde, und die Jäger die Hunde.

Wenn dies alles als wahr gilt, (es ist aber immer wahr), so wird es wohl eine Wissenschaft der Physiognomik geben.

Die früheren Physiognomiker haben diese Kunst nach drei Arten zu erfassen gesucht, jeder nach Einer.

Die Einen entnehmen sie aus den Gattungen der Thiere, indem sie in Bezug auf jede Gattung eine bestimmte Form eines Thieres, und eine Seele einer solchen Form setzen.*) Die andern setzten bei dieser Vergleichung einen Körper, und nahmen an, daß der, welcher gleich sey dem Thiere, das diesen Körper hat, auch eine ihm gleiche Seele besitze.**)

Noch Andere thaten dies zwar auch; aber erstreckten die Untersuchung nicht auf die Gesammtheit der Thiere, sondern nur auf die Gattung der Menschen, und dieselben nach den Völkerschaften trennend, die in ihren Gesichtsbildungen verschieden sind, und in ihrem Charakter, wie die Egyptier und Thrakier und Skythen, bildeten sie sich eine ähnliche Auswahl der Zeichen.

Einige untersuchen auch nach den verschiedenen Charakterzügen, von was für einem Zustande jeder Charakterzug abhänge bei dem

---

*) Der Sinn dieser Stelle scheint zu seyn: Die ersten Physiognomiker abstrahirten sich Zeichen von jeder Thiergattung, welche allen Arten zukamen, und schufen sich gleichsam ein Bild aus diesen Zeichen: ebenso auch eine Form der Seele nach diesem Bilde. Hiemit verglichen sie die Menschen, die sie physiognomisch erkennen wollten, indem sie nach den Zeichen des Thieres, welche sie in den Menschen fanden, auf den Charakter schloßen.

**) D. h. in welchem Menschenkörper eine ähnliche Form erscheint, wie in der angenommenen äußern Form einer Thiergestalt, in diesem ist auch eine solche Seele vorhanden, wie die jenes Thieres ist, dessen Gestalt als Norm angenommen wurde.

Zornigen, Furchtsamen, Wohllüstigen und bei jedem der anderen Affekte.

Man kann nun nach allen diesen Arten die Kunst der Physiognomik treiben, und auch noch nach andern, und die Auswahl der Zeichen sich verschieden bilden. — Diejenigen also, welche nur nach den Charakteren diese Kunst treiben, fehlen, und zwar erstlich, weil Einige, obgleich sie nicht dieselben inneren Charaktere haben, doch dieselben charakteristischen Züge auf den Gesichtern ausgeprägt haben, wie der Tapfere und der Schamlose dieselben Züge haben, in ihrer Denkungsart aber weit von einander abstehen. Zweitens, weil sie zu bestimmten Zeiten nicht die nämlichen Charakterzüge haben, sondern die Anderer. Denn den Mißvergnügten begegnet es manchmal, daß sie einen Tag angenehm zubringen, und den Charakter des Heiteren annehmen; und daß im Gegentheil der Heitere betrübt ist, so daß er den Ausdruck auf dem Gesichte verändert. Ferner dürfte man zudem über Weniges aus den erscheinenden Charakterzügen eine Vermuthung schöpfen.

Die aber von den Thieren die Kunst der Physiognomik entnehmen, bilden sich die Zahl der Zeichen nicht richtig. Denn man kann nicht jedes einzelnen Thieres Formbestimmung erschöpfend auffassen, so daß der, welcher in Hinsicht des Körpers diesem Thiere gleich ist, auch in Bezug auf die Seele gleich seyn würde.

Denn erstlich (um es schlechthin so auszusprechen) dürfte Niemand einen Menschen finden, welcher einem Thiere wirklich ähnlich wäre: es ist immer nur eine ganz entfernte Aehnlichkeit. Ferner haben zudem wenige Thiere die eigenthümlichen Merkmale, viele aber die gemeinschaftlichen. Wenn Jemand also auch einem Thiere gleichsam ähnlich ist, aber nicht nach den ganz eigenthümlichen Merkmalen, sondern nach allgemeinen und gemeinschaftlichen, warum sollte denn

Einer z. B. gerade mehr einem Löwen, als einem Hirsch ähnlich seyn? Denn mit Recht bezeichnen die eigenthümlichen äußern Merkmale etwas Eigenthümliches; die gemeinschaftlichen aber etwas Gemeinschaftliches. Die gemeinschaftlichen Merkmale würden also dem Physiognomiker keinen Aufschluß geben.

Wenn aber Jemand die jedem einzelnen Thiere eigenthümlichen Merkmale auswählte, so würde ihm nicht möglich seyn zu bestimmen, wem diese Zeichen angehören. Wohl wahrscheinlich dem Eigenthümlichen des Thieres. Allein man wird wohl nichts einem Thiere, an dem man die Kunst der Physiognomik versucht, allein Eigenthümliches in der Seele desselben annehmen. Denn der Löwe ist nicht allein muthig, sondern noch vieles andere; noch der Hase furchtsam, sondern noch unzählig Vieles.

Wenn also durch Auswahl weder der gemeinschaftlichen Merkmale etwas klar wird, noch der eigenthümlichen; so wäre nicht nach jedem einzelnen Thiere die Untersuchung anzustellen, sondern die Auswahl muß aus allen, welche mit demselben Zustande behaftet sind, genommen werden. Wie wenn man die Kennzeichen des Tapfern aufsucht, muß man die muthigen Thiere in Eins zusammenfassen, und erforschen, was für Zustände allen diesen inwohnen, keinem aber von den übrigen Thieren zukommen. Denn wenn man so auswählen würde, daß dies zwar die Zeichen der Tapferkeit in den vorher betrachteten Thieren seyen, aber von den im Geiste vorhandenen Zuständen nicht allein der der Tapferkeit ihnen gemeinschaftlich sey, sondern noch ein anderer; so dürfte man auf diese Art wohl zweifeln, ob dies die Zeichen von Tapferkeit, oder von etwas anderem seyen. Man muß vielmehr aus den meisten Thieren auswählen, und aus solchen, welche keine andere gemeinschaftliche innere Eigenschaft besitzen, als die, deren Zeichen man sucht.

Welche Merkmale also bleibend sind, diese mögen auch etwas Bleibendes bezeichnen, wenn sie aber kommen und gehen, und verschwinden, wie könnte da das Merkmal wahr seyn, wenn die innere Eigenschaft nicht bleibend ist? *). Denn wenn man ein kommendes und gehendes Zeichen für bleibend nähme, könnte es ebenfalls einmal wahr seyn, es wäre aber nicht passend, wenn es nicht immer der Sache folgte.

Solche in der Seele vorhandenen Zustände aber, welche keine Veränderung der Zeichen im Körper bewirken, deren sich der Physiognomiker bedient, dürften keine Merkmale liefern für die Kunst. So z. B in Hinsicht auf Meinungen oder Wissenschaften könnte man nicht aus physiognomischen Kennzeichen sehen, ob Einer ein Arzt oder ein Zitherspieler ist. Denn der, welcher sich eine Wissenschaft oder Kunst aneignet, verändert keines der Zeichen, deren sich der Physiognomiker bedient.

Zweites Kapitel.

Womit sich die Physiognomie beschäftigt, und woraus ihre Zeichen genommen werden.

Man muß nun bestimmen, womit sich die Physiognomik beschäftigt, weil nicht mit allem, und woraus die einzelnen Zeichen genommen werden, dann der Reihe nach in Bezug auf jedes Einzelne über das ursprünglichere Aufschluß ertheilen.

Die Physiognomik beschäftigt sich nun also, wie auch ihr Name anzeigt, mit den natürlichen Affektionen des ursprünglich in der

*) Arist. unterscheidet zwischen dauernden und vorübergehenden Zeichen und Merkmalen; jene sind angeborene, oder natürliche, diese anderswoher entstandene, nur einige Zeit zum Vorschein kommende, welche von der Heftigkeit der Affekte und andern vorübergehenden Zuständen entstehen. S. das folgende Kapitel.

Seele vorhandenen, und des sich durch Gewohnheit angeeigneten: erworbene (ἐπίκτητα) sind solche Affektionen, welche die natürlichen brechen, oder mildern oder verfeinern, oder verstärken und schärfen, oder ganz verändern und aufheben, was hinzukommend die physiognomischen Zeichen verändert. Was es damit für eine Beschaffenheit hat, wird sich später zeigen. Für jetzt will ich nur sagen, aus was für Gattungen die Zeichen genommen werden, und woraus sie alle bestehen.

Man schöpft nämlich die Kunst der Physiognomik aus den Bewegungen, aus den Formen, aus den Farben, aus den Charakteren, welche auf den Gesichtern abgedrückt sind, aus dem Haarwuchs, aus der Glätte, aus der Stimme, aus dem Fleisch, aus den Theilen und aus der ganzen Bildung des Körpers.

Im Allgemeinen ist nun das, was die Physiognomiker in jeder Gattung Zeichen nennen, so beschaffen. Wenn nun eine solche Darstellung dunkel oder unerforschbar seyn sollte, so würde das Gesagte genügen. Jetzt ist es aber wohl besser, alles, was über das zur Physiognomik Gehörige bemerkenswerth ist, im Einzelnen genauer zu betrachten, und die Zeichen, welche in dem früher besprochenen nicht erklärt worden sind, anzugeben, wie jedes einzelne beschaffen ist, und wem es beigelegt wird.

Die Farben nun also, und zwar die lebhaften, bezeichnen eine warme und vollblütige Constitution, die weißröthlichen aber Beweglichkeit des Geistes, wenn nämlich diese Farbe auf einer glatten Haut ausgegossen ist. Feine Haare sind das Merkmal des Furchtsamen, rauhe Haare des Muthigen. Dieses Zeichen ist allen Thieren entnommen. Denn sehr furchtsam ist der Hirsch, der Hase, die Schafe, und sie haben sehr feines Haar; sehr muthig aber ist der Löwe, das Wildschwein, und diese tragen sehr rauhes Haar. Eben dies ist auch

an den Vögeln zu bemerken, denn im Allgemeinen sind die, welche harte Federn haben, muthig; welche aber weiche haben, furchtsam. Insbesondere sieht man dies an den Wachteln und an den Hähnen. Gleicherweise kommt eben dieses auch den Menschen zu, denn die im Norden wohnen, sind muthig, und haben rauhe Haare; die aber im Süden sind feig, und tragen feines Haar.

Der dichte Haarwuchs um den Bauch bezeichnet Geschwätzigkeit; dies aber wird der Gattung der Vögel beigelegt. Denn dem Vogel eigenthümlich in Bezug auf den Körper ist der dichte Haarwuchs um den Bauch, in Bezug auf das Psychische die Geschwätzigkeit.

Das Fleisch, und zwar das harte und von Natur kräftige, bezeichnet den Unempfindlichen; das zarte den Wohlbegabten und Unbeständigen, wenn dies nicht mit einem kräftigen und starke Gliedmaßen besitzenden Körper verbunden ist.

Von den Bewegungen bezeichnen die langsamen einen schläfrigen, die schnellen einen feurigen Geist. — Bei der Stimme bezeichnet die tiefe und volltönende den Muthigen, die helle und schwache den Feigen.

Die Geberden und die auf dem Gesichte erscheinenden leidenden Zustände nimmt man nach den Aehnlichkeiten des Affekts. Denn wenn bei einem Begegniß etwas geschieht, wobei man sich so verhält, wie wenn man im Zorne ist, so heißt das Zeichen dieser Gattung jähzornig.

Das männliche Geschlecht ist aber größer und stärker, als das weibliche, auch die Gliedmaßen seines Körpers sind stärker, dicker, dauerhafter und vollkommener nach allen körperlichen Vorzügen.

Sichrer aber als die Zeichen in den Gliedern des Körpers sind die, welche man den erscheinenden Charakterzügen entnimmt, und die nach den Bewegungen und Geberden. Ueberhaupt ist es unver-

nünftig, sich auf ein Zeichen zu stützen. Wenn man aber mehrere übereinstimmende äußere Merkmale an derselben innern Eigenschaft vorfindet, so würde man nach einer größern Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß die Zeichen wahr seyen.

Es gibt noch eine andere Art, nach der man die Kunst der Physiognomik treiben könnte; Niemand hat sie aber noch versucht. Wenn es z. B. nothwendig ist, daß der Jähzornige, Mißvergnügte und der Niedriggesinnte neidisch sind, so könnten die Physiognomen, auch wenn keine Zeichen des Neidischen da sind, aus jenen frühern Merkmalen schließen, daß einer neidisch sey; vorzüglich wenn eine solche Betrachtungsweise eine Eigenthümlichkeit des Philosophen seyn sollte: denn das Nothwendigseyn finden zu können, wenn etwas ist, setzen wir gerade als der Philosophie eigenthümlich. Diese Ansicht ist manchmal jener entg gengesetzt, die nach den Affektionen das Schlechte durch die Physiognomik ausfindig macht.

Was die Stimme betrifft, wenn man sie nach der Affektion beobachtet, so könnte man glauben, die helle Stimme zweier Ursachen wegen dem Zornmüthigen beilegen zu müssen. Denn der, welcher schmäht und zornig ist, pflegt den Ton zu verstärken, und laut zu schreien; wer aber im ruhigen Zustande ist, läßt den Ton fallen, und spricht gedämpft. Auch die muthvollen Thiere haben eine starke Stimme, die Furchtsamen aber eine helltönende, und zwar der Löwe, der Stier, der bellende Hund, und von den Hähnen erheben die muthigen eine tieftönende Stimme, der Hirsch aber und der Hase haben eine helle Stimme. Allein vielleicht ist es auch hierin besser, das Muthige und Furchtsame nicht in die tiefe und helle Stimme derselben zu setzen; sondern man muß annehmen, daß dem Muthigen die starke, dem Furchtsamen aber die leisere und schwache Stimme eigen sey.

Es ist übrigens das Beste, wenn die Zeichen nicht übereinstimmen, sondern einander entgegenlaufen, nichts festzusetzen, außer wenn von dem einander widersprechenden das eine glaubwürdiger ist, als das andere. Auch muß man die Zeichen den Arten, nicht aber den Gattungen beilegen, denn jene sind dem Gesuchten ähnlicher. Wir suchen nämlich nicht die ganze Gattung der Menschen physiognomisch zu erkennen, sondern nur einige von der Gattung.

Drittes Kapitel.

Die Zeichen der Affektionen der Seele im Grundrisse.

Zeichen einer muthigen Persönlichkeit sind: rauhes Haar, die aufrechte Stellung des Körpers, starke und große Knochen und Rippen und Gliedmaßen, bei einem geräumigen, aber eingezogenen Bauch; breite und weitausstehende Schulterblätter, weder zu knapp anliegend, noch zu fest verbunden, noch gänzlich freistehend; ein starker Hals, nicht sehr fleischig; die Brust fleischig und breit; eine eingezogene Lende; unten eingezogene Waden; ein hellblaues Auge, weder zu weit offenstehend, noch zu viel geschlossen; eine dunkelbraune Farbe am Körper; eine scharfgezeichnete und hohe, nicht große Stirne; eine weder glatte, noch durchaus runzlichte Hüfte.

Die Zeichen des Furchtsamen sind: feines Haar, dicht am Körper anliegend, langsam wachsend; die Waden oben in die Höhe gezogen; um das Gesicht etwas blaß; matte und blinzende Augen; die Gliedmaßen des Körpers schwach; die Beine klein, und die Hände schmal und lang; die Hüfte klein und schwächlich; eine flüchtige Haltung bei Bewegungen; nicht keck voranschreitend, sondern rückwärts gerichtet und Niedergeschlagenheit verrathend; der auf dem Gesichte ausgedrückte Charakterzug veränderlich und Niedergeschlagenheit anzeigend.

Die Zeichen des Wohlbegabten sind*): weicheres und zarteres Fleisch, weder ganz fest, noch stark mit Fett durchzogen; um die Schulterblätter und um den Hals herum etwas mager, so wie um das Gesicht; die Bänder um die Schulterblätter zu knapp angezogen, und unten zu nachgebend; um die Rippen freie Bewegung; der Rücken fleischlos, der Körper weißröthlich und fleckenlos; die Haut fein; das Haar nicht zu rauh, noch zu schwarz; das Auge blau und feucht.

Die Zeichen des Stumpfsinnigen sind: die Theile um den Hals und die Beine fleischig, und gedrungen; die Kniescheibe rund; die Schultern hoch; die Stirne groß, rund, fleischig; das Auge gelblich, matt; die Wadenbeine um die Knöchel dick, fleischig, rund; die Kinnbacken groß, fleischig; die Hüfte fleischig; die Beine lang; der Hals dick; das Gesicht fleischig, ziemlich länglicht; die Bewegungen, die Stellung und der auf dem Gesicht erscheinende Ausdruck sind den bisher angegebenen Merkmalen analog.

Merkmale des Unverschämten sind: ein offenes und glänzendes Auge; mit Blut durchzogene und dicke Augenlieder; ein wenig gekrümmt; etwas hinaufgezogene Schulterblätter; die Haltung nicht aufrecht, sondern ein wenig vorwärts geneigt; in den Bewegungen rasch; der Körper rothbräunlich; die Farbe mit Blut unterlaufen; rundes Gesicht; die Brust erhöht.

Der Sittsame ist in den Bewegungen langsam, gesprächig; die Stimme langsam und volltönend und lieblich; das Auge glanzlos, schwarz, und weder zu stark offen, noch ganz geschlossen, langsam blitzend: denn die schnellblitzenden Augen bezeichnen theils den Furchtsamen, theils den Verwegenen.

*) εὐφυής geistreich, witzig, der gute Naturanlagen hat, mit Mutterwitz begabt ist.

Zeichen des Heitern: ziemlich große, fleischige und glatte Stirne; die Gegend um die Augen tieferliegend; das Gesicht scheint etwas schläfrig, weder sehr durchdringend, noch gedankenvoll. In den Bewegungen mag er langsam seyn und gelassen; in der Stellung und in dem Charakter auf dem Gesichte nicht verwegen scheinen, sondern richtiges Maß haltend.

Das Runzlige und Magere auf den Gesichtern, verdrehte, zugleich aber auch gebrochene Augen bezeichnen zweierlei: theils das Weichliche und Weibische, theils das Niedergeschlagene und Furchtsame. In der Haltung ist ein solcher gemein, in den Bewegungen träge.

Des unnatürlich Wollüstigen Merkmale sind: ein gebrochenes Auge; einwärts gebogene Kniee; Neigung des Kopfes auf die rechte Seite; die Handbewegungen schlaff und kraftlos, und der Gang gleichsam doppelt, indem er die Hüfte sinken läßt und sie wieder hebt; häufiges Umherwenden der Augen, wie etwa Dionysius der Sophist erscheinen mag.

Der zum Groll und zum Bittern Geneigte*) hat ein verzogenes Gesicht; ist von schwärzlicher Farbe; mager; um das Gesicht herum gefurcht; das Gesicht runzlig; schmal, mit schlichtem und schwarzem Haar.

Der Zornmüthige ist von geradem Körper, starken Seiten, heiter aussehend, rothbräunlich; hat weitabstehende große und breite Schulterblätter; große und starke Gliedmaßen; ist glatt um die Brust und um die Weichen; mit starkem Bart, der Haarwuchs des Kopfes reich und herabwallend.

Der Sanftmüthige ist von kräftiger Gestalt; wohlbeleibt, hat weiches und vieles Fleisch; ist von ansehnlicher Größe und propor-

*) Vergl. Arist. Ethic. nicom. IV. 11.

tionirt; der Haltung nach etwas rückwärts gebeugt; der Haarwuchs oben um den Kopf herum anfangend.

Der schalkhafte Spötter ist um das Gesicht fett und um die Augen runzlig; das Gesicht scheint dem Charakterausdruck nach schläfrig.

Der Kleinmüthige ist kleingliedrig, mager, kleinäugig und mit kleinem Angesicht; wie z. B. Leukadios der Corinthier.

Die Liebhaber des Würfelspiels sind kurzarmig und Tanzfreunde.

Die Schmähsüchtigen haben eine aufgeworfene Oberlippe und sind in ihrer Haltung vorwärts geneigt; braunröthlich.

Die Mitleidigen sind von zierlichem Wuchs, haben weiße Haut und glänzende Augen, die Nase nach Oben gestülpt und weinen viel. Diese sind auch Weiberfreunde und zeugen Kinder weiblichen Geschlechts; in Bezug auf ihren Charakter verliebt, dankbar, wohlbegabt und hitzig.

Die Merkmale dieser sind nun angegeben: Mitleidig ist der Weise, der Feige und Sittsame; Unbarmherzig ist der Ungelehrige und Unverschämte.

Gefräßig sind die, bei welchen der Theil vom Nabel bis zur Brust größer ist, als von da bis zum Halse.

Der Schwelger ist von weißer Farbe, dicht behaart, von schlichten, dicken und schwarzen Haaren; auch die Schläfe sind mit schlichten Haaren besetzt; das Auge glänzend und geil.

Schlafliebend sind die, deren obere Körpertheile größer sind, die mit krummen Füßen und die Warmen, welche gesundes Fleisch haben und zierlich von Gestalt sind und dichtbehaart um den Bauch.

Von gutem Gedächtniß sind die, deren obere Theile kleiner und zierlicher und fleischiger sind.

Viertes Kapitel.

Ueber das innere Verhältniß der Seele und des Körpers. Ueber die Schwierigkeit und das Verfahren, die richtigen Zeichen zu finden und zu unterscheiden.

Es scheinen mir aber Seele und Leib innig mit einander verbunden zu seyn; und eine Veränderung des Zustandes der Seele zieht zugleich eine Veränderung des körperlichen Zustandes nach sich, wiederum aber eine Veränderung des Zustandes des Körpers auch eine Veränderung des Zustandes der Seele. Denn da das Traurig- und Freudigseyn auf die Seele geht; so ist zugleich dabei klar, daß die Trauernden mehr finstern und die Fröhlichen heitern Blickes sind. Wenn nun also bei Befreiung der Seele von einem solchen Zustande die gleiche Form des Körpers fortdauerte, so würden zwar dennoch auch so Seele und Körper mit einander empfindend seyn; sie würden jedoch nicht durchaus zusammen wirken. Nun aber ist offenbar, daß immer eins das andere nach sich zieht. Dies dürfte vorzüglich daraus erhellen:

Der Wahnsinn scheint nämlich in der Seele seinen Sitz zu haben. Und dennoch befreien die Aerzte, die den Körper durch Arzneimittel reinigen, und dabei gewisse Verhaltungsregeln anwenden, dadurch die Seele von dem Wahnsinn. Durch die Heilung des Körpers also wird zugleich nicht blos die Form des Körpers befreit, sondern auch die Seele von dem Wahnsinn erlöst. Weil nun Beide zugleich befreit werden, so ist klar, daß sie mit einander wechselseitig zusammenwirken. Es ist aber auch einleuchtend, daß sich die Körperformen ähnlich den Anlagen der Seele bilden; so daß alles an den Thieren äußerlich Aehnliche etwas anzeigt, was innerlich eins und dasselbe ist.

Von dem was wir gleichsam als Handlungen den Thieren zuschreiben, ist Einiges allen Gattungen derselben gemeinschaftlich, Anderes ist gewissen Thiergattungen eigenthümlich. Für die eigenthümlichen psychischen Zustände gibt es nun dabei auch eigenthümliche äußere Merkmale in Bezug auf den Körper; für die gemeinschaftlichen aber gemeinschaftliche.

Gemeinschaftliche sind: Unbändigkeit und zügelloser Begattungstrieb. Den Thieren mit Mähnen und struppigen Schwänzen ist die Unbändigkeit gemeinsam; den Eseln und Schweinen das brünstige Naturell. Eigenthümlich bei den Hunden ist ihre Angriffslust, bei den Eseln die Unempfindlichkeit.

Wie nun das Eigenthümliche und Gemeinschaftliche unterschieden werden muß, ist gesagt. Es ist jedoch in Allem eine große Uebung nöthig, wenn man im Stande seyn will, hierüber sich in's Einzelne einzulassen. Denn das an den Körpern Sichtbare soll auf die Aehnlichkeiten, und zwar sowohl auf die von den Thieren als auch auf die auf den Thätigkeiten beruhenden zurückgeführt werden. Ueberdies entstehen noch einige andere Bildungen von der Wärme und Kälte. Einige dieser Erscheinungen nun sind an den Körpern in geringen Unterschieden vorhanden, und mit demselben Namen benannt; wie die Arten der Blässe, welche von den Schrecken und welche von den Anstrengungen herkommen. Denn diese werden in der gleichen Benennung gebraucht, und sind nur wenig von einander verschieden. Da also der Unterschied klein ist, so ist es nicht leicht, sie zu erkennen; außer dadurch, daß man aus der an der Form angestellten Uebung die Angemessenheit abnimmt.

Der Schnellste und Tüchtigste also im Unterscheiden ist der, welcher sich nach der Angemessenheit richtet. Und wirklich ist, wenn man die Sache so behandelt, vieles genauer zu erkennen; was nicht

nur überhaupt, sondern auch zur Auswahl der Merkmale nützlich ist. Denn jedes der ausgewählten Merkmale muß auch so angemessen seyn, wie das, wofür es gewählt ist, verlangt.

Ferner muß man nach der Wahl der Merkmale auch durch den Schluß, welchen man in vorkommenden Fällen gebrauchen kann, mit den vorhandenen Eigenschaften die daraus folgenden verbinden; wie z. B. der Unverschämte und Knauserige wohl auch ein Dieb und eine gemeine Seele ist, indem ja aus der Unverschämtheit das Diebische folgt, und aus der Knauserigkeit die Gemeinheit der Seele.

In allen diesen Fällen muß man nun auf diese Art verfahren, um die Uebereinstimmung hervorzubringen.

Fünftes Kapitel.

Die Unterscheidung der Thiere in das männliche und weibliche Geschlecht ist zur Physiognomik nothwendig, nachgewiesen an dem Löwen und Panther.

Jetzt will ich zuerst versuchen, an den Thieren die allgemeinsten Merkmale zu unterscheiden, deren Verschiedenheit die Eigenschaften des Muthes und der Furchtsamkeit, des gerechten und ungerechten Sinnes bedingt.

In der gesammten Thierwelt hat man zwei Hauptformen zu unterscheiden, die männliche Hauptform und die weibliche, indem man einer jeden Hauptform die zu ihr passenden Thierklassen unterordnet. Denn die Thierklassen sind unter sich je nach einer jeden dieser Hauptformen betrachtet einander ähnlich.

Die zahmeren Thiere suchen wir zu ernähren, und zahmer sind die Weibchen, als die Männchen, doch mit weniger Stärke begabt; allein sie nehmen die Nahrung und Zähmung leichter an. So beschaffen dürften sie daher nicht so muthig seyn, wie die Männchen.

Klar ist dies gewissermaßen an uns selbst, weil, wenn wir vom Zorne übernommen werden, wir schwerer zu besänftigen sind, und uns mit aller Macht anstrengen, auf keinerlei Weise in etwas nachzugeben; denn wir werden getrieben, das zu erzwingen, und auszuführen, wozu der Zorn reizt.

Es scheinen mir auch die Weibchen boshafter zu seyn, als die Männchen, und heimtückischer, knechtischer und schwächlicher. Die Weiber und die Thiere in unserer Umgebung beweisen dies deutlich; und was die in den Wäldern betrifft, so bezeugen es alle Hirten und Jäger, daß sie so beschaffen sind, wie gesagt worden.

Allein es ist auch dies klar, daß jedes Weibliche in jeder Gattung einen kleinern Kopf hat, als das Männliche, und einen schmäleren Vorderkopf und einen dünnern Hals, auch eine schwächere Brust und schmächtigere Rippen, die Lenden aber und Schenkel mit mehr Fleisch umhüllt, als die der Männchen. Die Kniee sind einwärts gebogen, die Beine schlank, die Füße zierlicher, der ganze Bau des Körpers mehr schön, als kräftig; weniger muskulös und geschmeidiger, mit weicherem Fleische begabt. Diesem entgegengesetzt sind die Männlichen; ihre Natur ist im Allgemeinen muthiger und geradsinniger; die des Weiblichen furchtsamer und ränkevoller.

Wenn dies sich so verhält, so scheint der Löwe unter allen Thieren am vollkommensten in seinem Aeußern der männlichen Grundform zu entsprechen. Denn er hat einen ziemlich großen Mund; das Gesicht stark, viereckig, nicht zu knöcherig; die obere Kinnlade nicht hervorstehend, sondern der untern gleichgestellt; die Nase mehr dick, als dünn; grünblaue tief liegende Augen, nicht stark rund, noch zu sehr länglich; eine mäßige Größe, eine ziemlich große Augbraue; eine viereckige Stirne, von der Mitte aus etwas hohler, gegen die Augenbrauen und gegen die Nase unter der Stirne gleichsam wie

eine düstere Wolke bildend. Auf der Stirne in der Gegend der Nase hat er aufwärtsstehende rückwärts fallende Haare, einen mäßigen Kopf, gehörig langen Hals, dick, proportionirt, mit gelben fliegenden Haaren geschmückt, nicht gesträubt, noch zu stark gekraust; die Gegend um die Schlüsselbeine mehr freistehend, als verdeckt. Ferner gewaltige Schultern, starke Brust, einen weiten Brustkasten, feste Rippen, und einen hinlänglich starken Rücken. Er ist ein mehr mageres Thier an den Hüftgelenken und Schenkeln; hat kräftige und nervige Beine, einen sichern Schritt; der ganze Körper gelenkartig und nervig, weder zu steif, noch zu weich; langsam einhergehend, und weit ausschreitend; den Vorderbug stark bewegend, wenn er läuft.

In Bezug auf den Körper ist die männliche Grundform so beschaffen. Was aber die Seele betrifft, so sind damit folgende Eigenschaften verbunden: das männlichgeartete Thier ist freigebig, freiheitliebend, großmüthig, streitbar und doch dabei auch wieder mild gerecht und denjenigen, mit denen es umgeht, mit Liebe zugethan.

Von den Thieren, die für muthig gehalten werden, ist der Panther mehr weiblich gestaltet, außer was die Beine betrifft; in diesen zeigt er seine Kraft und verrichtet Werke des Muthes. Er hat eine kleine Stirne, großen Mund, kleine Augen, ganz weiß, hervorstehend; eine mehr längliche Stirne, um die Ohren herum mehr rund, als flach; einen bedeutend langen, dünnen Hals; die Brust schwach an den Seiten und einen langen Rücken; fleischige Hüftgelenke und Oberschenkel; um die Weichen und den Bauch mehr glatt; die Farbe bunt, und das Ganze schlecht gegliedert, und nicht proportionirt.

So ist die Form seines Körpers. Was aber die Seele betrifft, so ist er ein gemeines und diebisches Thier, und um es überhaupt zu sagen, hinterlistig.

Was nun die Thiere unter den für muthig gehaltenen betrifft, welche auffallendere äußere Merkmale erhalten haben; so ist von der Form sowohl des männlichen als des weiblichen gesprochen. Das Uebrige, was noch hierher gehört, ist sofort leicht zu behandeln. Was für Merkmale nun aber bei der physiognomischen Betrachtung des Menschen von den Thieren herzunehmen sind, davon soll bei der Auswahl der Zeichen der physiognomischen Merkmale gehandelt werden.

Sechstes Kapitel.

Ueber die Wahl der Zeichen. (Physiognomische Semiotik).

Die Auswahl der Merkmale in Bezug auf die Menschen wird folgendermaßen behandelt:

Diejenigen, welche schön geformte, große gegliederte und nervige Füße haben, sind von kräftigem Charakter. Das Merkmal bezieht man auf die Formen des männlichen Geschlechtes. Welche aber kleine, schmale, ungegliederte Füße haben, mehr zierlich in die Augen fallend, als stark, sind weichlich; dies wird dem weiblichen Geschlechte beigelegt.

Welche krumme Zehen an den Füßen haben, sind unverschämt; auch die, welche krumme Nägel haben. Dies wird auf die Vögel mit krummen Klauen zurückgeführt.

Welche verwachsene Fußzehen haben, sind furchtsam; dies wird auf die mit Schweinhäuten versehenen Vögel *) zurückgeführt, die in den Sümpfen sind.

Welche um die Knöchel nervig und gelenkig sind, haben einen kräftigen Charakter; dies wird dem männlichen Geschlechte beige-

*) Nach der Emendation von Sylb. s. die Uebersetzung ὄρνιθας statt ὄρτυγας.

legt. Die an den Gelenken fleischig und ungegliedert sind, sind weichlich; dies wird dem weiblichen Geschlechte beigelegt.

Welche gegliederte sowohl, als nervige und kräftige Schienbeine haben, sind von kräftigem Charakter; dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche dünne und nervige Beine haben, sind geil; dies wird auf die Vögel zurückgeführt *).

Welche sehr dicke, nicht weit von einander abstehende Beine haben, sind unfläthig und schamlos. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt **).

Die mit einwärts gebogenen Knien sind unnatürlich wohllüstig. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welche knochige und nervige Schenkel haben, sind stark. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche zwar knochige aber dabei fleischige Schenkel haben, sind weichlich. Dies wird dem Weiblichen beigelegt.

Welche einen spitzen knochigen Steiß haben, sind stark; die aber

*) Arist. sagt Probl. Lect. IV. probl. 32. die Vögel seyen geil, weil sie saamenreich sind; und auch bei den krummen Menschen, welche ebenfalls dünne Beine haben, finde dasselbe statt: „Die Vögel und die Krummen sind aber geil wegen der gleichen Ursache. Die Nahrung nämlich zieht sich bei Beiden wenig nach Unten, sondern nach Oben, wegen der Verstümmelung der Beine, und wird in Saamen verwandelt.“

**) Oben Cap. IV heißt es: die Unterschiede sind nicht leicht zu erkennen, außer dadurch, daß man aus der an der Form angestellten Uebung die Angemessenheit abnimmt. Das heißt, das Innere muß sich äußerlich ausdrucken. Dieses Aeußere ist verschieden nach der Eigenthümlichkeit des Innern und demselben angemessen gestaltet. Diese Angemessenheit (ἐπιπρέπεια) ist es nun, welche hier gemeint ist, und die durch viele Uebung gefunden wird.

einen fleischigen und fetten haben, weichlich. Welche jedoch weniges und gleichsam abgestreiftes Fleisch haben, sind boshaft. Dies wird auf die Affen zurückgeführt.

Welche um die Lenden gedrungen sind, lieben die Jagd. Dies wird auf die Löwen und Hunde zurückgeführt. Der Augenschein zeigt auch wirklich, daß die Hunde, welche am jagdlustigsten sind, gedrungene Lenden haben.

Welche um den Bauch weich und schlank sind, sind stark. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber nicht schlank, sind weichlich. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welche einen beträchtlich großen und starken Rücken haben, sind von kräftigem Charakter. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber einen schmalen und schwachen Rücken haben, sind weichlich. Dies wird dem Weiblichen beigelegt.

Die mit starken Rippen sind kräftigen Charakters. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welchen aber die Seiten an den Rippen aufgeschwollen sind, und gleichsam aufgeblasen, sind dumm und geschwätzig. Dies wird auf das Rindvieh und auf die Frösche zurückgeführt.

Welchen der Theil vom Nabel bis zur obern Brust größer ist, als der von der obern Brust bis zum Hals, sind gefräßig, und stumpfsinnig: gefräßig, weil sie einen großen Behälter haben, worin sie die Nahrung aufnehmen; stumpfsinnig aber, weil die Empfindungen einen engern Raum haben, der verengt ist durch den Behälter der Nahrung, so daß die Empfindungen zusammengedrückt werden durch die Anfüllung der Speisen, oder durch das Bedürfniß nach denselben.

Welche große und gegliederte Brüste haben, sind von starker Seele. Dies wird dem Männlichen beigelegt.

Welche einen großen und sehr fleischigen und gegliederten Rücken haben, sind von kräftigem Charakter. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche einen schwachen, magern und ungegliederten haben, sind von weichlichem Gemüthe. Dies wird dem Weiblichen beigelegt. Bei welchen der Rücken sehr gekrümmt ist, die Schultern aber an die Brust hingedrängt, diese sind boshaft. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt, weil das, was vorn zum Vorschein kommen sollte, unsichtbar ist. Welche aber einen zurückgebogenen Rücken haben, sind eitel und unverständig; dies wird auf die Pferde zurückgeführt. Da er übrigens weder zu stark gebogen, noch hohl seyn muß, so ist die richtige Bildung in der Mitte zu suchen.

Welche stark gegliederte Nacken und Schultern haben, sind stark von Charakter; dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber schwache, ungegliederte Schultern haben, sind weichlich; dies wird dem Weiblichen beigelegt. Dasselbe gilt von den Füßen und Schenkeln.

Welche breite, freistehende Schultern haben, sind freiheitliebend. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt, weil sich für eine solche Form Freisinn schickt *). Welche aber nicht freistehende Schultern haben, sondern eingezogene, sind gemein. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welchen die Theile um die Schlüsselbeine frei stehen und beweglich sind, die sind empfindlich; denn da sich die Gegend um die Schlüsselbeine leicht bewegen läßt, nehmen Solche die Bewegung der Empfindungen leicht auf. Welchen aber die Theile um die Schlüsselbeine eingezwängt und verhärtet sind, sind unempfindlich. Denn da

*) D. h. analog ist.

die Gegend um die Schlüsselbeine sich schwer bewegen läßt, sind solche unvermögend, die Bewegung der Empfindungen aufzunehmen.

Welche einen dicken Hals haben, sind von kräftigem Charakter. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber einen dünnen Hals haben, sind schwach; dies wird dem Weiblichen beigelegt. Welche einen dicken und fleischigen Hals haben, sind zornig. Dies wird auf die wilden Stiere zurückgeführt. Welche einen sehr großen nicht gar zu dicken Hals haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche einen dünnen langen Hals haben, sind furchtsam. Dies wird auf die Hirsche zurückgeführt. Welchen einen zu kurzen Hals haben, sind hinterlistig; dies wird auf die Wölfe zurückgeführt.

Welche dünne und an den äußersten Enden, wo sie mit einander verbunden sind, schlaffe Lippen haben, so daß die Oberlippe über die untere fällt beim Schließen derselben, diese sind edelgesinnt; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Dies zeigt sich auch an großen und starken Hunden. Welche dünne, harte, um die Augenzähne hervorstehende Lippen haben, die so beschaffenen sind unedel; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche aber dicke Lippen haben, und die obere über die untere hervorhangend, sind dumm; dies wird auf die Esel und Affen zurückgeführt. Welchen endlich die obere Lippe und das Zahnfleisch hervorsteht, sind schmähsüchtig; dies wird auf die Hunde zurückgeführt.

Welche dicke Nasen haben, sind träge; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Welche vorn eine dicke Nase haben, sind stumpfsinnig; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche eine spitzig auslaufende Nase haben, sind jähzornig. Dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche eine gerundete vollkommene aber abgestumpfte Nase haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückge-

führt. Welche vorn eine dünne Nase haben, sind vogelartig. Welche eine gleich von der Stirn an gebogene Nase haben, sind unverschämt. Dies wird auf die Raben zurückgeführt. Welche eine Habichtsnase haben, von der Stirne an deutlich gegliedert, sind großmüthig; Dies wird auf die Adler zurückgeführt. Welche eine gewölbte in der Gegend der Stirne runde Nase haben, deren obere Ründung aber aufrecht steht, sind wollüstig. Dies wird auf die Hähne zurückgeführt. Welche eine platte Nase haben, sind geil. Dies wird auf die Hirsche zurückgeführt. Welche weit geöffnete Nasenlöcher haben, sind zornig; dies wird auf den im Zorne eintretenden Affekt zurückgeführt.

Welche ein fleischiges Gesicht haben, sind träge; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Welche mageres Angesicht haben, sind sorgsam; die aber mit fleischigem sind furchtsam. Dies wird auf die Esel und Hirsche zurückgeführt. Welche ein kleines Gesicht haben, sind kleinmüthig; dies wird auf die Katzen und Affen zurückgeführt. Welche einen großen Vorderkopf haben, sind träg; dies wird auf die Esel und Ochsen zurückgeführt. Da derselbe aber weder klein noch groß seyn soll, so dürfte das mittlere Verhältniß von diesen das angemessene seyn. Bei welchen das Gesicht gemein scheint, diese sind niederträchtig; dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welchen die Augenlieder wie Blasen herabhängen, die sind trunksüchtig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt. Welchen die Stellen des Gesichtes vor den Augen stark aufgedunsen sind, und wie Blasen davor stehen, diese sind schlafsüchtig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, denn beim Aufwachen aus dem Schlafe sind die Augen in dieser Weise aufgedunsen. Die kleine Augen haben, sind kleinmüthig; dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt

und auf die Affen. Die mit großen Augen sind faul; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Der richtig Gebildete muß also weder kleine noch große Augen haben. Welche tief liegende Augen haben, sind boshaft; dies wird auf die Affen zurückgeführt. Die mit hervorstehenden Augen sind schwachsinnig; dies wird auf die Angemessenheit und auf die Esel zurückgeführt. Weil man aber weder mit hervorstehenden, noch mit tiefliegenden Augen begabt seyn soll, so dürfte die mittlere Form den Vorzug verdienen. Welche ein wenig vertieft liegende Augen haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welchen sie noch tiefer liegen, sind zahm, dies wird auf die Ochsen zurückgeführt.

Welche eine kleine Stirne haben, sind ungelehrig; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche eine zu große haben, sind faul; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Welche eine runde haben, sind stumpfsinnig; dies wird auf die Esel zurückgeführt. Welche eine mäßig flache haben, sind scharfsinnig *); dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche eine regelmäßig viereckige Stirne haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche eine finstere haben, sind frech; dies wird auf den Stier und den Löwen zurückgeführt. Welche eine entrunzelte (heitere) Stirne haben, sind Schmeichler; dies wird auf die eintretende Affektion zurückgeführt. Man kann dies an den Hunden sehen, weil die Hunde, wenn sie schmeicheln, eine heitere Stirne haben. Da nun der finstere Zustand Frechheit bezeichnet, die Heiterkeit aber Schmeichelei, so dürfte der mittlere Zustand hiervon ganz passend sich verhalten. Welche eine mürrische Stirne haben, sind mißvergnügt; dies wird

*) Wahrscheinlich ist die richtige Lesart ἐναισθητοι statt: ἀναισθητοι. Auch die lat. Uebersetzung hat: Sagaces.

auf die Affektion zurückgeführt, weil die Betrübten finstern Blicks sind. Die Niedergeschlagenen aber wehklagen; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Wehklagenden niedergeschlagen sind.

Welche einen großen Kopf haben, sind stumpfsinnig; dies wird auf die Esel zurückgeführt. Welche einen kleinen Kopf haben, diese haben feinere Sinne es wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche spitzig auslaufende Köpfe haben, sind schamlos; dies wird auf die Vögel mit krummen Klauen zurückgeführt.

Welche kleine Ohren haben, sind affenartig; die aber große haben, eselartig. Sehen kann man dies an den Hunden der besten Rasse, welche nur mäßig große Ohren haben.

Die zu schwarzen sind feig; dies wird den Aegyptern und Aethiopen beigelegt. Die zu weißen feig; dies wird den Weibern beigelegt. Die zur Tapferkeit passende Farbe muß daher die Mitte zwischen diesen halten. Die gelben sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Die von starkfeuriger Farbe sind verschmitzt; dies wird auf die Füchse zurückgeführt. Die blassen und grünlich gefärbten sind feig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, die von der Furcht entsteht. Die Honiggelben sind kalt. Das Kalte ist schwer zu bewegen; und weil das, was um den Körper ist, schwer bewegt wird, so dürften solche langsam seyn. Welche eine rothe Farbe haben, sind rasch, weil alles, was sich um den Körper befindet, von der Bewegung erwärmt und geröthet wird. Welche eine feuerrothe Farbe haben, sind tollköpfig, weil das, was am Körper heftig erwärmt wird, eine feuerrothe Farbe hat, und die übermäßig erhitzten tollköpfig seyn dürften. Welche um die Brust eine feuerrothe Farbe haben, sind jähzornig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, denn die Zornigen werden um die Brust entflammt. Welche um den Hals und um die Schläfe aufgeschwollene Adern

haben, sind jähzornig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil bei den Zornigen dieses eintritt. Welche ein Gesicht haben, das leicht erröthet, sind schamhaft; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil sich das Gesicht der Schamhaften purpurartig röthet. Deren Wangen in's Purpurrothe fallen, die sind Weinliebhaber; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Wangen der Betrunkenen roth sind. Deren Augen in's Purpurrothe fallen, die sind außer sich vor Zorn; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die, welche vor Zorn ihrer nicht mächtig sind, rothe Augen haben. Welche zu schwarze Augen haben, sind feig; denn die zu schwarze Farbe zeigt, wie oben bemerkt, Feigheit an. Die aber nicht zu schwarz sind, sondern in die gelbe Farbe spielen, sind großmüthig. Welche blaue oder weiße Augen haben, sind feig; denn die weiße Farbe zeigt Feigheit an. Die aber nicht blau, sondern grünblau sind, sind großmüthig; dies wird auf den Löwen und Adler zurückgeführt. Welche dunkelrothe Augen haben, sind ausgelassen; dies wird auf die Ziegen zurückgeführt. Welche feuerartige Augen haben, sind unverschämt; dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche gelbliche, und grünlich gefärbte Augen haben, sind feig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Erschrockenen blaß werden in ungleicher Farbe. Welche funkelnde Augen haben, sind ausschweifend; dies wird auf die Hähne und Raben zurückgeführt.

Welche dicht behaarte Beine haben, sind geil; dies wird auf die Böcke zurückgeführt. Welche um die Brust und den Bauch zu haarig sind, sind unbeständig; dies wird auf die Vögel zurückgeführt, weil die Brust und der Bauch derselben am dichtesten mit Haaren besetzt sind. Diejenigen, welche gar keine Haare auf der Brust haben, sind schamlos; dies wird den Weibern beigelegt. Weil also die Brust weder zu haarig seyn darf, noch ganz ohne Haare, so ist die mittlere

Eigenschaft die beste. Welche haarige Schultern haben, sind ausgelassen; dies wird auf die Vögel zurückgeführt. Welche einen zu haarigen Rücken haben, sind schamlos; dies wird auf die Thiere zurückgeführt. Welche hinten einen haarigen Hals haben, sind freiheitliebend; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche ein spitziges Kinn haben, sind großmüthig; dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche zusammenstoßende Augenbrauen haben, sind niedergeschlagen; dies wird auf die Aehnlichkeit der Affektion zurückgeführt. Welche gegen die Nase gezogene, aber gegen die Schläfe aufwärts gerichtete Augbrauen haben, sind einfältig; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche starre Haare auf dem Kopfe haben, sind feig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Haare der in Schrecken gesetzten emporstarren. Die sehr krause Haare haben, sind feig; dies wird den Aethiopen beigelegt. Weil nun die starren, und die sehr krausen Haare Feigheit bezeichnen; so dürften die, welche nur an der Spitze kraus sind, (die lockigen) Muth anzeigen; dies wird auch auf den Löwen zurückgeführt. Welchen der obere Theil der Stirne erhöht ist, die sind edel gesinnt; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche am Kopf auf der Stirne in der Gegend der Nase angewachsene Haare haben, sind knechtisch; dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt, weil diese Erscheinung dem Sklaven gemäß ist.

Wer weite und langsame Schritte macht, dürfte langsam anfangend zum Ziele gelangen. Denn was weit ausschreitet, ist zum Wirken geeignet; was aber langsam, zum Zaudern. Wer kurze und langsame Schritte macht, ist langsam beginnend, und nicht zur Vollendung geeignet, weil das kurz und langsam schreiten nicht wirksam genug ist. Wer lange und wer schnelle Schritte macht, greift nicht leicht Etwas an, aber führt es zum Ziel. Denn die

Was nun die Thiere unter den für muthig gehaltenen betrifft, welche auffallendere äußere Merkmale erhalten haben; so ist von der Form sowohl des männlichen als des weiblichen gesprochen. Das Uebrige, was noch hierher gehört, ist sofort leicht zu behandeln. Was für Merkmale nun aber bei der physiognomischen Betrachtung des Menschen von den Thieren herzunehmen sind, davon soll bei der Auswahl der Zeichen der physiognomischen Merkmale gehandelt werden.

Sechstes Kapitel.

Ueber die Wahl der Zeichen. (Physiognomische Semiotik).

Die Auswahl der Merkmale in Bezug auf die Menschen wird folgendermaßen behandelt:

Diejenigen, welche schön geformte, große gegliederte und nervige Füße haben, sind von kräftigem Charakter. Das Merkmal bezieht man auf die Formen des männlichen Geschlechtes. Welche aber kleine, schmale, ungegliederte Füße haben, mehr zierlich in die Augen fallend, als stark, sind weichlich; dies wird dem weiblichen Geschlechte beigelegt.

Welche krumme Zehen an den Füßen haben, sind unverschämt; auch die, welche krumme Nägel haben. Dies wird auf die Vögel mit krummen Klauen zurückgeführt.

Welche verwachsene Fußzehen haben, sind furchtsam; dies wird auf die mit Schweinhäuten versehenen Vögel *) zurückgeführt, die in den Sümpfen sind.

Welche um die Knöchel nervig und gelenkig sind, haben einen kräftigen Charakter; dies wird dem männlichen Geschlechte beige-

*) Nach der Emendation von Sylb. s. die Uebersetzung ὄρνιθας statt ὄρτυγας.

legt. Die an den Gelenken fleischig und ungegliedert sind, sind weichlich; dies wird dem weiblichen Geschlechte beigelegt.

Welche gegliederte sowohl, als nervige und kräftige Schienbeine haben, sind von kräftigem Charakter; dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche dünne und nervige Beine haben, sind geil; dies wird auf die Vögel zurückgeführt *).

Welche sehr dicke, nicht weit von einander abstehende Beine haben, sind unfläthig und schamlos. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt **).

Die mit einwärts gebogenen Knien sind unnatürlich wohllüstig. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welche knochige und nervige Schenkel haben, sind stark. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche zwar knochige aber dabei fleischige Schenkel haben, sind weichlich. Dies wird dem Weiblichen beigelegt.

Welche einen spitzen knochigen Steiß haben, sind stark; die aber

---

*) Arist. sagt **Probl. Lect. IV. probl.** 32. die Vögel seyen geil, weil sie saamenreich sind; und auch bei den krummen Menschen, welche ebenfalls dünne Beine haben, finde dasselbe statt: „Die Vögel und die Krummen sind aber geil wegen der gleichen Ursache. Die Nahrung nämlich zieht sich bei Beiden wenig nach Unten, sondern nach Oben, wegen der Verstümmelung der Beine, und wird in Saamen verwandelt."

**) Oben Cap. IV heißt es: die Unterschiede sind nicht leicht zu erkennen, außer dadurch, daß man aus der an der Form angestellten Uebung die Angemessenheit abnimmt. Das heißt, das Innere muß sich äußerlich ausdrucken. Dieses Aeußere ist verschieden nach der Eigenthümlichkeit des Innern und demselben angemessen gestaltet. Diese Angemessenheit (ἐπιπρέπεια) ist es nun, welche hier gemeint ist, und die durch viele Uebung gefunden wird.

einen fleischigen und fetten haben, weichlich. Welche jedoch weniges und gleichsam abgestreiftes Fleisch haben, sind boshaft. Dies wird auf die Affen zurückgeführt.

Welche um die Lenden gedrungen sind, lieben die Jagd. Dies wird auf die Löwen und Hunde zurückgeführt. Der Augenschein zeigt auch wirklich, daß die Hunde, welche am jagdlustigsten sind, gedrungene Lenden haben.

Welche um den Bauch weich und schlank sind, sind stark. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber nicht schlank, sind weichlich. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welche einen beträchtlich großen und starken Rücken haben, sind von kräftigem Charakter. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber einen schmalen und schwachen Rücken haben, sind weichlich. Dies wird dem Weiblichen beigelegt.

Die mit starken Rippen sind kräftigen Charakters. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welchen aber die Seiten an den Rippen aufgeschwollen sind, und gleichsam aufgeblasen, sind dumm und geschwätzig. Dies wird auf das Rindvieh und auf die Frösche zurückgeführt.

Welchen der Theil vom Nabel bis zur obern Brust größer ist, als der von der obern Brust bis zum Hals, sind gefräßig, und stumpfsinnig: gefräßig, weil sie einen großen Behälter haben, worin sie die Nahrung aufnehmen; stumpfsinnig aber, weil die Empfindungen einen engern Raum haben, der verengt ist durch den Behälter der Nahrung, so daß die Empfindungen zusammengedrückt werden durch die Anfüllung der Speisen, oder durch das Bedürfniß nach denselben.

Welche große und gegliederte Brüste haben, sind von starker Seele. Dies wird dem Männlichen beigelegt.

Welche einen großen und sehr fleischigen und gegliederten Rücken haben, sind von kräftigem Charakter. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche einen schwachen, magern und ungegliederten haben, sind von weichlichem Gemüthe. Dies wird dem Weiblichen beigelegt. Bei welchen der Rücken sehr gekrümmt ist, die Schultern aber an die Brust hingedrängt, diese sind boshaft. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt, weil das, was vorn zum Vorschein kommen sollte, unsichtbar ist. Welche aber einen zurückgebogenen Rücken haben, sind eitel und unverständig; dies wird auf die Pferde zurückgeführt. Da er übrigens weder zu stark gebogen, noch hohl seyn muß, so ist die richtige Bildung in der Mitte zu suchen.

Welche stark gegliederte Nacken und Schultern haben, sind stark von Charakter; dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber schwache, ungegliederte Schultern haben, sind weichlich; dies wird dem Weiblichen beigelegt. Dasselbe gilt von den Füßen und Schenkeln.

Welche breite, freistehende Schultern haben, sind freiheitliebend. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt, weil sich für eine solche Form Freisinn schickt *). Welche aber nicht freistehende Schultern haben, sondern eingezogene, sind gemein. Dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welchen die Theile um die Schlüsselbeine frei stehen und beweglich sind, die sind empfindlich; denn da sich die Gegend um die Schlüsselbeine leicht bewegen läßt, nehmen Solche die Bewegung der Empfindungen leicht auf. Welchen aber die Theile um die Schlüsselbeine eingezwängt und verhärtet sind, sind unempfindlich. Denn da

*) D. h. analog ist.

die Gegend um die Schlüsselbeine sich schwer bewegen läßt, sind solche unvermögend, die Bewegung der Empfindungen aufzunehmen.

Welche einen dicken Hals haben, sind von kräftigem Charakter. Dies wird dem Männlichen beigelegt. Welche aber einen dünnen Hals haben, sind schwach; dies wird dem Weiblichen beigelegt. Welche einen dicken und fleischigen Hals haben, sind zornig. Dies wird auf die wilden Stiere zurückgeführt. Welche einen sehr großen nicht gar zu dicken Hals haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche einen dünnen langen Hals haben, sind furchtsam. Dies wird auf die Hirsche zurückgeführt. Welchen einen zu kurzen Hals haben, sind hinterlistig; dies wird auf die Wölfe zurückgeführt.

Welche dünne und an den äußersten Enden, wo sie mit einander verbunden sind, schlaffe Lippen haben, so daß die Oberlippe über die untere fällt beim Schließen derselben, diese sind edelgesinnt; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Dies zeigt sich auch an großen und starken Hunden. Welche dünne, harte, um die Augenzähne hervorstehende Lippen haben, die so beschaffenen sind unedel; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche aber dicke Lippen haben, und die obere über die untere hervorhangend, sind dumm; dies wird auf die Esel und Affen zurückgeführt. Welchen endlich die obere Lippe und das Zahnfleisch hervorsteht, sind schmähsüchtig; dies wird auf die Hunde zurückgeführt.

Welche dicke Nasen haben, sind träge; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Welche vorn eine dicke Nase haben, sind stumpfsinnig; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche eine spitzig auslaufende Nase haben, sind jähzornig. Dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche eine gerundete vollkommene aber abgestumpfte Nase haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückge-

führt. Welche vorn eine dünne Nase haben, sind vogelartig. Welche eine gleich von der Stirn an gebogene Nase haben, sind unverschämt. Dies wird auf die Raben zurückgeführt. Welche eine Habichtsnase haben, von der Stirne an deutlich gegliedert, sind großmüthig; Dies wird auf die Adler zurückgeführt. Welche eine gewölbte in der Gegend der Stirne runde Nase haben, deren obere Ründung aber aufrecht steht, sind wollüstig. Dies wird auf die Hähne zurückgeführt. Welche eine platte Nase haben, sind geil. Dies wird auf die Hirsche zurückgeführt. Welche weit geöffnete Nasenlöcher haben, sind zornig; dies wird auf den im Zorne eintretenden Affekt zurückgeführt.

Welche ein fleischiges Gesicht haben, sind träge; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Welche mageres Angesicht haben, sind sorgsam; die aber mit fleischigem sind furchtsam. Dies wird auf die Esel und Hirsche zurückgeführt. Welche ein kleines Gesicht haben, sind kleinmüthig; dies wird auf die Katzen und Affen zurückgeführt. Welche einen großen Vorderkopf haben, sind träg; dies wird auf die Esel und Ochsen zurückgeführt. Da derselbe aber weder klein noch groß seyn soll, so dürfte das mittlere Verhältniß von diesen das angemessene seyn. Bei welchen das Gesicht gemein scheint, diese sind niederträchtig; dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welchen die Augenlieder wie Blasen herabhängen, die sind trunksüchtig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt. Welchen die Stellen des Gesichtes vor den Augen stark aufgedunsen sind, und wie Blasen davor stehen, diese sind schlafsüchtig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, denn beim Aufwachen aus dem Schlafe sind die Augen in dieser Weise aufgedunsen. Die kleine Augen haben, sind kleinmüthig; dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt

und auf die Affen. Die mit grossen Augen sind faul; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Der richtig Gebildete muß also weder kleine noch große Augen haben. Welche tief liegende Augen haben, sind boshaft; dies wird auf die Affen zurückgeführt. Die mit hervorstehenden Augen sind schwachsinnig; dies wird auf die Angemessenheit und auf die Esel zurückgeführt. Weil man aber weder mit hervorstehenden, noch mit tiefliegenden Augen begabt seyn soll, so dürfte die mittlere Form den Vorzug verdienen. Welche ein wenig vertieft liegende Augen haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welchen sie noch tiefer liegen, sind zahm, dies wird auf die Ochsen zurückgeführt.

Welche eine kleine Stirne haben, sind ungelehrig; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche eine zu große haben, sind faul; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt. Welche eine runde haben, sind stumpfsinnig; dies wird auf die Esel zurückgeführt. Welche eine mäßig flache haben, sind scharfsinnig *); dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche eine regelmäßig viereckige Stirne haben, sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche eine finstere haben, sind frech; dies wird auf den Stier und den Löwen zurückgeführt. Welche eine entrunzelte (heitere) Stirne haben, sind Schmeichler; dies wird auf die eintretende Affektion zurückgeführt. Man kann dies an den Hunden sehen, weil die Hunde, wenn sie schmeicheln, eine heitere Stirne haben. Da nun der finstere Zustand Frechheit bezeichnet, die Heiterkeit aber Schmeichelei, so dürfte der mittlere Zustand hiervon ganz passend sich verhalten. Welche eine mürrische Stirne haben, sind mißvergnügt; dies wird

*) Wahrscheinlich ist die richtige Lesart ἐναισθητοι statt: ἀναισθητοι. Auch die lat. Uebersetzung hat: Sagaces.

auf die Affektion zurückgeführt, weil die Betrübten finstern Blickes sind. Die Niedergeschlagenen aber wehklagen; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Wehklagenden niedergeschlagen sind.

Welche einen großen Kopf haben, sind stumpfsinnig; dies wird auf die Esel zurückgeführt. Welche einen kleinen Kopf haben, diese haben feinere Sinne es wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche spitzig auslaufende Köpfe haben, sind schamlos; dies wird auf die Vögel mit krummen Klauen zurückgeführt.

Welche kleine Ohren haben, sind affenartig; die aber große haben, eselartig. Sehen kann man dies an den Hunden der besten Rasse, welche nur mäßig große Ohren haben.

Die zu schwarzen sind feig; dies wird den Aegyptern und Aethiopen beigelegt. Die zu weißen feig; dies wird den Weibern beigelegt. Die zur Tapferkeit passende Farbe muß daher die Mitte zwischen diesen halten. Die gelben sind großmüthig; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Die von starkfeuriger Farbe sind verschmitzt; dies wird auf die Füchse zurückgeführt. Die blassen und grünlich gefärbten sind feig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, die von der Furcht entsteht. Die Honiggelben sind kalt. Das Kalte ist schwer zu bewegen; und weil das, was um den Körper ist, schwer bewegt wird, so dürften solche langsam seyn. Welche eine rothe Farbe haben, sind rasch, weil alles, was sich um den Körper befindet, von der Bewegung erwärmt und geröthet wird. Welche eine feuerrothe Farbe haben, sind tollköpfig, weil das, was am Körper heftig erwärmt wird, eine feuerrothe Farbe hat, und die übermäßig erhitzten tollköpfig seyn dürften. Welche um die Brust eine feuerrothe Farbe haben, sind jähzornig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, denn die Zornigen werden um die Brust entflammt. Welche um den Hals und um die Schläfe aufgeschwollene Adern

haben, sind jähzornig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil bei den Zornigen dieses eintritt. Welche ein Gesicht haben, das leicht erröthet, sind schamhaft; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil sich das Gesicht der Schamhaften purpurartig röthet. Deren Wangen in's Purpurrothe fallen, die sind Weinliebhaber; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Wangen der Betrunkenen roth sind. Deren Augen in's Purpurrothe fallen, die sind außer sich vor Zorn; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die, welche vor Zorn ihrer nicht mächtig sind, rothe Augen haben. Welche zu schwarze Augen haben, sind feig; denn die zu schwarze Farbe zeigt, wie oben bemerkt, Feigheit an. Die aber nicht zu schwarz sind, sondern in die gelbe Farbe spielen, sind großmüthig. Welche blaue oder weiße Augen haben, sind feig; denn die weiße Farbe zeigt Feigheit an. Die aber nicht blau, sondern grünblau sind, sind großmüthig; dies wird auf den Löwen und Adler zurückgeführt. Welche dunkelrothe Augen haben, sind ausgelassen; dies wird auf die Ziegen zurückgeführt. Welche feuerartige Augen haben, sind unverschämt; dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche gelbliche, und grünlich gefärbte Augen haben, sind feig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Erschrockenen blaß werden, in ungleicher Farbe. Welche funkelnde Augen haben, sind ausschweifend; dies wird auf die Hähne und Raben zurückgeführt.

Welche dicht behaarte Beine haben, sind geil; dies wird auf die Böcke zurückgeführt. Welche um die Brust und den Bauch zu haarig sind, sind unbeständig; dies wird auf die Vögel zurückgeführt, weil die Brust und der Bauch derselben am dichtesten mit Haaren besetzt sind. Diejenigen, welche gar keine Haare auf der Brust haben, sind schamlos; dies wird den Weibern beigelegt. Weil also die Brust weder zu haarig seyn darf, noch ganz ohne Haare, so ist die mittlere

Eigenschaft die beste. Welche haarige Schultern haben, sind ausgelassen; dies wird auf die Vögel zurückgeführt. Welche einen zu haarigen Rücken haben, sind schamlos; dies wird auf die Thiere zurückgeführt. Welche hinten einen haarigen Hals haben, sind freiheitliebend; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche ein spitziges Kinn haben, sind großmüthig; dies wird auf die Hunde zurückgeführt. Welche zusammenstoßende Augenbrauen haben, sind niedergeschlagen; dies wird auf die Aehnlichkeit der Affektion zurückgeführt. Welche gegen die Nase gezogene, aber gegen die Schläfe aufwärts gerichtete Augbrauen haben, sind einfältig; dies wird auf die Schweine zurückgeführt. Welche starre Haare auf dem Kopfe haben, sind feig; dies wird auf die Affektion zurückgeführt, weil die Haare der in Schrecken gesetzten emporstarren. Die sehr krause Haare haben, sind feig; dies wird den Aethiopen beigelegt. Weil nun die starren, und die sehr krausen Haare Feigheit bezeichnen; so dürften die, welche nur an der Spitze kraus sind, (die lockigen) Muth anzeigen; dies wird auch auf den Löwen zurückgeführt. Welchen der obere Theil der Stirne erhöht ist, die sind edel gesinnt; dies wird auf die Löwen zurückgeführt. Welche am Kopf auf der Stirne in der Gegend der Nase angewachsene Haare haben, sind knechtisch; dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt, weil diese Erscheinung dem Sklaven gemäß ist.

Wer weite und langsame Schritte macht, dürfte langsam anfangend zum Ziele gelangen. Denn was weit ausschreitet, ist zum Wirken geeignet; was aber langsam, zum Zaudern. Wer kurze und langsame Schritte macht, ist langsam beginnend, und nicht zur Vollendung geeignet, weil das kurz und langsam schreiten nicht wirksam genug ist. Wer lange und wer schnelle Schritte macht, greift nicht leicht Etwas an, aber führt es zum Ziel. Denn die

Schnelligkeit führt leicht zum Ziele; die Langsamkeit aber ist nicht sehr wirksam. Wer kurz und schnell ausschreitet, greift leicht Etwas an: führt es aber nicht zur Vollendung.

Ueber die Bewegung der Hand, des Ellenbogens und des Armes ergeben sich die gleichen Bestimmungen. Welche aber mit aufgerichteten und ausgestreckten Schultern einhergehen, sind trotzig; dies wird auf die Pferde zurückgeführt. Welche mit hervorragenden Schultern besonnenen Schrittes einhergehen, sind stolz; dies wird auf die Löwen zurückgeführt.

Das Laufen mit verdrehten Füßen und schwächlichen Beinen wird den Weibern beigelegt. Welche sich mit ihren Körpern herumdrehen und winden, sind Schmeichler; dies wird auf die Affektion zurückgeführt. Welche sich im Gehen auf die rechte Seite neigen, sind unnatürlich wollüstig; dies wird auf die Angemessenheit zurückgeführt.

Welche leicht bewegliche Augen haben, sind scharfsichtig und räuberisch; dies wird auf die Habichte zurückgeführt. Welche mit den Augen blinzeln, sind feig, weil sie sich zuerst mit den Augen abwenden. Welche von der Seite her anblinzen, und denen das eine Augenlied sich auf die Augen senkt gegen die Mitte des unbeweglich stehenden Gesichtes, und welche den Augapfel über die obern Augenlieder heraufziehen; die weichlich blickenden, und die mit niedergeschlagenen Augenliedern; überhaupt alle, welche zärtliche und schmelzende Blicke versenden, alle diese lassen sich auf die Angemessenheit und auf die Aehnlichkeit mit den Weibern zurückführen. Welche die Augen langsam bewegen, so daß das Weiße des Auges gleichsam unbeweglich bleibt, sind nachdenklich. Denn wenn die Seele einem Gedanken sehr nachhängt, so steht auch der Augapfel unbeweglich.

Diejenigen, welche eine starke tiefe Stimme haben, sind grob und beleidigend; dies wird auf die Esel zurückgeführt. Welche tief anfangend die Stimme erheben, aber in hohem Tone endigen, sind zum Mißmuthe geneigt, und traurig; dies wird auf die Ochsen zurückgeführt, und auf die Angemessenheit der Stimme. Welche mit hoher weichlicher und gebrochener Stimme reden, sind unnatürlich wollüstig; dies wird auf die Weiber zurückgeführt, und auf die Angemessenheit. Welche eine heftige und verworrene Stimme stark

betont erheben, haben eine Beziehung zu den starken Hunden und zu der Angemessenheit. Die eine zarte schwache Stimme erheben, sind sanft; dies wird auf die Schafe zurückgeführt. Welche eine helle durchdringende Stimme erheben, sind ausgelassen; dies wird auf die Ziegen zurückgeführt.

Welche sehr klein sind an Körper, sind scharfsichtig; denn da der Lauf des Blutes durch einen kleinen Raum geht, so gelangen alle Bewegungen auch sehr schnell zum Bewußtseyn. Welche aber sehr groß sind, sind langsam; denn da der Lauf des Blutes durch einen großen Raum geht, so gelangen die Bewegungen langsam zum Bewußtseyn. Diejenigen unter den Kleinen, welche trockenes Fleisch oder auch eine lebhafte Farbe haben, welche durch die Wärme in ihren Körpern erzeugt wird, bringen nichts zu Stande im Denken. Denn da der Lauf des Blutes in einem kleinen Raum und schnell geschieht, wegen der feurigen Beschaffenheit; bleibt das Denken nicht in einem ruhigen Zustande, sondern schweift bald da, bald dorthin, bevor es das Aeußerste durchdrungen hat. Diejenigen aber unter den Großen, welche mit feuchtem, weichem Fleische, oder auch mit entsprechender Farbe wegen der Kälte begabt sind, bringen nichts zu Stande. Denn da der Lauf des Blutes in einem großen Raume und langsam geschieht wegen der Kälte, so gelangt die Bewegung der Sinne nicht so bald zu dem Ziele des Denkens. Diejenigen hingegen von den Kleinen, welche mit feuchtem, weichem Fleische und mit entsprechender Farbe begabt sind wegen der Kälte, sind geeignet dazu, ihre Unternehmungen zum Ziele zu bringen, denn da die Bewegung in einem kleinen Raume geschieht, so verursacht das sonst Unbewegliche der Mischung ein gewisses Ebenmaß, welches bewirkt, daß sie vorzüglich thätig sind. Diejenigen unter den Großen, welche mit trockenem Fleische und mit entsprechender Farbe versehen sind, sind wegen der Wärme tauglich zum Handeln und zum Empfinden. Denn die Wärme stellt das Uebermaß der Größe, des Fleisches und der Farbe in's gehörige Verhältniß, so daß es geeignet ist zur Thätigkeit.

Soviel über die Frage, unter welchen Umständen also die durch ihre Größe übermäßigen, und durch ihre Kleinheit mangelhaften Körper zum Wirken geeignet sind, und unter welchen ungeeignet.

Diejenige Natur aber, welche zwischen diesen die Mitte hält, ist für die, welchen sie zu Theil geworden, zu Empfindungen die geeignetste und vollkommenste. Denn da der Bewegungen nicht zu viele sind, so gelangen sie leichter zum Geiste. Und da sie auch nicht zu klein sind, gehen sie nicht darüber weg. Derjenige also, welcher der vollkommenste seyn soll im Vollführen der Vorsätze, und im Empfinden, muß eine angemessene Größe haben.

Die Wesen ohne Ebenmaß sind boshaft; dies wird auf die Affektion und auf das Weibliche zurückgeführt. Wenn die ohne Ebenmaß boshaft sind, so dürften die im Ebenmaß Gebildeten redlich seyn und tapfer. Das Verhältniß aber des Ebenmaßes muß auf die Beweglichkeit und schöne Bildung des Körpers zurückgeführt werden, und nicht auf die Gestalt des männlichen Geschlechtes, wie Anfangs bestimmt worden ist.

Uebrigens darf man auch wohl alle Merkmale, welche erwähnt worden sind, auf die Angemessenheit beziehen, und sowohl auf das männliche als weibliche Geschlecht. Denn so wurden sie am vollkommensten unterschieden, und zugleich gezeigt, daß das männliche gerechter und tapferer, und überhaupt besser sey. Bei aller Auswahl der Zeichen aber zeigen die einen das Zugrundeliegende deutlicher an, als die andern. Deutlicher sind die, welche in den angemessensten Orten vorhanden sind. Der angemessenste Ort ist der um die Augen, und um die Stirne, um den Kopf und um das Gesicht; der zweite der um die Brust, und die Schultern; dann um die Beine und die Füße; am wenigsten der um den Bauch. Ueberhaupt geben diese Orte die deutlichsten Zeichen an die Hand, bei welchen auch die Angemessenheit des höchsten Grades von Einsicht Statt findet.

Verbesserungen.

S. 206 Z. 12 statt: Vorstellung der Farbe lies: die erscheinende Farbe.
" " " 2 v. u. st: ein Abmangel l: eine Beraubung.
" 211 " 4 st: scharf und süß l: scharf aus süß.
" " " 1 v. u. st: theils scharf l: theils sauer.
" 214 " 16 st: als besondere l: eigenthümliche.
" 215 " 4 st: in der schwarzen Farbe — bittere l: wie in der Farbe dem Schwarzen das Weiße und im Geschmack dem Süßen das Bittere entgegengesetzt ist.
" " " 9 v. u. st: die Durchsichtigkeit l: das Durchsichtige.
" " " 8 v. u. st: ist etwas nicht l: ist es nicht.
" 217 " 12 auf 11 v. u. st: Bewegende und Schaffende l: welches bewegt und schafft.
" " " 1 v. u. st: ja nicht einmal dann, wenn l: ja dann ist nicht einmal die mit Gerüchen versehene Nahrung angenehm.
" 219 " 1 v. u. st: weit verschieden sind l: weit entfernt sind.
" 223 " 7 v. u. st: obgleich man jede l: obgleich man die ganze.
" 225 " 1—8 l: Und wenn man Alles zugleich hört und gehört hat, und überhaupt empfindet und empfunden hat, so gibt es kein Entstehen der Thätigkeit der Sinne, sondern sie sind ohne solches, doch ist nichts desto weniger z. B. der Schall mit dem entstandenen Schlage noch nicht im Gehör. Dies beweist auch die im Aussprechen entstehende Verwandlung der Buchstaben, weil angenommener Maßen die Bewegung derselben in dem Medium der Luft entsteht; denn offenbar hören wir das Gesprochene oft deßhalb nicht, weil die erschütterte Luft eine Verwandlung erleidet.
" 231 " 2 st: und ob er sieht l: und ob er ihn sieht.
" 233 " 2 st: durch eine andere l: durch einen andern Theil.
" " " 4 st: für das Süße und Weiße l: des Süßen und Weißen.
" " " 6 st: ein verschiedenes l: ein anderes.
" 235 " 7 st: meint man es so l: spricht man so.
" 236 " 4 u. 5. st: auf dieselbe Art l: mit dem u. st: wie l: womit, st: die Vorstellung l: das Bild, hier u. Z. 9.
" 237 " 6 u. 7. st: wegen der abgenutzten — Gebäude l: wegen des Abgeriebenseyns, wie bei alten Gebäuden.
" 239 " 11 u. 10 v. u. l: Ueberdies sobald der Zustand in dem ungetheilten letzten Augenblick entstanden ist.
" 239 u. 40 Z. 1 u. 2 v. u. u. Z. 1 v. ob l: Zudem ist offenbar, daß wenn man im Augenblick sich nicht wieder erinnert, Erinnerung eintreten kann, aber nur, indem man von Neuem in die Empfindung gerathen und in den leidenden Zustand versetzt worden ist.

S. 240 Z. 4 statt: von einem Theil dessen, was gesprochen worden l: des einen und andern von dem Erwähnten.
„ 241 „ 12 v. u st: Bewegungen l: Wiedererinnerungen.
„ 243 „ 1 v. u. st: sind analog l: sind jenen analog.
„ 244 „ 13 v. u. st: am dritten Tag l: Tags zuvor.
„ 245 „ 5 auf 4 v. u. st: wenn etwas vorgetragen wird l: wenn etwas davon mit Aufregung vorgetragen wird.
„ 247 „ 5 u. 7 st: und ob das Zukünftige allein —— was von ungefähr l: u. ob nur das Zukünftige desjenigen (vorausgesehen wird) was von den Menschen gethan wird, oder auch desjenigen, was im Dämonischen seinen Grund hat, und was aus Nothwendigkeit geschieht, oder aber dessen, was von Ungefähr?
„ 248 „ 8 v. u. st: des Wochen l: sie.
„ 256 „ 12 st: auch ist man nicht im Stande l: auch sind sie nicht im Stande.
„ „ „ 14 st: aus dem Genuß von Speisen l: nach dem Genusse der Speisen.
„ 258 „ 16—14 v. u. st: Oder kühlt die —— wenn sie aufsteigt l: Oder bewirkt, wie die, welche mit heißem Wasser begossen wurden, plötzlich Frost empfinden, auch dort das bei aufsteigender Wärme gesammelte Kalte die Abkühlung.
„ „ „ 1 v. u. u. folg. st: daß —— Statt finde l: der Entstehung der Abkühlung.
„ 260 „ 13 st: entsteht l: geschieht.
„ 261 u. 262 st: der auf diesen zwei Seiten vorkommenden „Vorstellung" l: Meinung".
„ 269 v. Z. 8 an so zu übersetzen: Eine Erscheinung ist nun immerhin vorhanden, jedoch nicht immerhin zeigt sich das Erscheinende als richtig, außer wenn das die Bestimmungen setzende (die Verstandesthätigkeit) gebunden ist, oder nicht in seiner eigenthümlichen Bewegung sich bewegt. Wie wir aber sagten, daß der eine durch diesen, der andere durch einen andern Zustand leicht getäuscht werde, so auch der Schlafende durch den Schlaf und durch das Bewegtwerden der Sinnorgane, und alles Uebrigen, was sich bei der Sinnlichkeit zuträgt, so daß das, was eine geringe Aehnlichkeit hat, dieses wirklich zu seyn scheint. Denn wenn man schläft, strömt das Blut in großer Menge auf den Ursitz (das Herz) hin, und damit steigen zugleich herab die darin vorhandenen Empfindungsbewegungen, die der Möglichkeit nach, und die der Wirklichkeit nach (d. h. die an sich und die für sich seienden) — Sie verhalten sich dabei so, daß bei einer besondern Blutsbewegung eine besondere Sinnenbewegung aus demselben auftauchen wird, und wenn diese verschwunden ist, eine andere. Ihr Verhältniß zu einander ist also wie das der künstlich gebildeten Frösche, die im Wasser auftauchen, wenn das untergelegte Salz schmilzt. So sind sie der Möglichkeit nach. (D. h. sie sind, und sind nicht, oder sie haben ein nichtseiendes Sein. Sie sind in dem Abgrund des Ich vorhanden, und gleichsam darin gebunden oder gefangen.)

Ist aber das, was sie hemmt, entfernt, so sind sie wirklich, und freigelassen bewegen sie sich in dem wenigen in den Sinnorganen zurück-

gelassenen Blute, eine Aehnlichkeit anzeigend, wie die in den Nebeln erscheinenden Gebilde, welche man in ihren schnellen Veränderungen mit Menschen und Centauren vergleicht.

S. 270 Z. 5—8 ist so zu übersetzen: Als aber die Empfindung Statt fand, sprach das Entscheidende und Urtheilende nicht den Koriskos aus, sondern erkannte unmittelbar durch dieses (das Empfinden) jenen wirklichen Koriskos. —

S. 270 Z. 10 st: wo man gleichsam nicht empfindet — gleichsam als nicht empfindend —

" " " 11 v. u. l. und den Zustand, in welchem der Sinn des Schlafenden sich befindet, wahrnimmt.

" " " 3 v. u. l: wenn wir nachdenkend uns des Zustandes zu erinnern suchen, in dem wir uns befinden, wenn wir aufgeweckt und erwacht sind st: wenn wir nachdenken — begegnet.

" " " 1 v. u. st: im wachenden Zustande l: wenn wir erwacht sind.

" 271 " 2 l: Kindern, die ganz starr vor sich hinsehen, auch wenn Dunkelheit ist „st: Kindern — Finsterniß ist.

" " " 6 u. 7 l: noch Anderes, welches erscheint, wenn die Sinne gelöst sind; ja nicht einmal.

" " " 10 u. 11 l: im Schlafe blinzend, ein Lampenlicht, —

" 272 " 4 st: keine Einbildung l: kein Bild.

" " " 12 v. u. st: noch kann — gewinnen l: noch auch geradezu es annehmen.

" " " 11 v. u. st: verleiht l: führt.

" " " 9 v. u. st: weil — sich stützt l: als aus Erfahrung geschlossen. Das folgende Z. 8 „an sich einige Gewähr schafft," ist zu streichen.

" " " 6 v. u. st: diese Annahme l: es —

" " " 3 v. u. st: ermitteln l: ersehen.

" " " 2 st: macht dies — — wankend l: macht dies die Sache wieder unglaubwürdig.

" 273 " 7 st: jenseits der Grenzen — liegen l: über unsere Einsicht zu gehen scheinen.

" " " 10 st: der Ereignisse l: dessen was geschieht. Ferner st: Nebenvorfälle l: Zufälle, und so immer im ganzen Kapitel.

" " " 12 st: Anstrengung l: Mattigkeit.

" " " 5 u. 6 v. u. st: vor den größern Bewegungen im wachenden Zustande l: von den größern wachen Bewegungen.

" " " 2 v. u. st: in Träume l: im Schlafe.

" " " 1 v. u. st: wenn wir — — hören l: wenn nur ein kleines Geräusch in den Ohren entsteht.

" 274 " 12 st: im Begriffe sind, zu handeln l: wenn wir handeln wollen, u. Z. 13 st: und mit der Ausführung beschäftigt sind l: und im Handeln begriffen sind.

" 275 " 5 auf 4 v. u. st: als einer künftigen l: als einer zu erwartenden.

" 276 " 3 st: und es sind — — erschienen l: und es hat Zeichen solcher Dinge gegeben.

S. 276 Z. 6 auf 7 statt: in Bezug auf Zeiten — Grössen lies: durch Zeiten oder Orte oder Grössen.
" " " 10 st: daß l: wenn.
" " " 13 st: dem Wasser — einen Stoß gibt l: das Wasser oder die Luft in Bewegung setzt.
" " " 10 v. u. st: und nach beliebiger Weise hingelangend, l: und wo sie immer etwa hingelangen, —
" 277 " 11 st: wahre Träume haben l: richtige Träume.
" " " " st: dem Worte „Bekannten" l. überall: Befreundete.
" " " 14 st: in der Ferne l: von ferne.
" " " 11 v. u. st: Zusammenhang l: die Aufeinanderfolge.
" " " 10 auf 9 v. u. st: das nach der Aehnlichkeit verbundene l: die Abfolge aus dem Aehnlichen.
" " " 7 v. u. st: beseitigt l: verdrängt.
" " " 4 st: ich nenne aber l: Ich sage.
" 278 " 4 v. u. st: gehen l: spielen.
" 279 " 9 v. u. st: angegeben l: aufgefaßt.
" " " 6 v. u. st: unter einander l: für einander.
" " " 1 v. u. st: Allein mit den — — Bewandtniß l: Allein in Bezug auf das Andere hat es eine andere Bewandtniß.
" 280 " 1 st: vieles von dem was besteht — — unterworfen l: vieles von dem Seienden hat eigenthümliche Zerstörungen.
" 281 " 14 setze zu: des frühern (der Nahrung).
" " " 15 st: Wenn aber Alles — — vertriebe l: Wenn aber Alles der Wirklichkeit nach Entgegengesetzte ausgeschieden würde.
" 294 " 9 l Zuständen nicht unterworfen, weil ihre Natur eine möglich einige ist.
" 297 " 5 v. u. st: auch Zerstörungen l: auch beide Zerstörungen.
" 298 " 5 v. u. st: Umgebung l: Umzäunung.

Nachträgliche Erläuterung

des 6. Kapitels im 3. Buch de anima.

Nachdem Arist. in dem vorhergehenden Kapitel den Geist in seiner Absolutheit als das Einfache, Unvergängliche und Ewige betrachtet hat, lenkt er nun hier die Untersuchung auf die Produkte desselben als Denkenden. Diese sind die Denkbestimmungen selbst (*τὸ ἀδιαίρετον*, das Untheilbare), welche als von dem einfachen denkenden Geiste erzeugt, selbst einfach und unvergänglich seyn müssen. Als solchen Einfachheiten kömmt ihnen immer Wahrheit zu. Und doch ist der Geist dem Irrthum ausgesetzt, und insofern fällt das Falsche in denselben. Um diesen Widerspruch vollständig zu lösen, —

denn der Grund, der hier am Anfang angegeben wird, daß die Falschheit in einer unrichtigen Verbindung der Gedanken bestehe, läßt die Sache nur unbestimmt — geht Arist. in eine ausführliche Betrachtung des Untheilbaren selbst ein.

Das Untheilbare (die einfachen Begriffsbestimmungen) hat als Einheit den Gegensatz selbst in sich; denn es ist die Einheit von etwas; das, wovon es die Einheit ist, ist das Mannigfaltige. Es ist also Einheit des Mannigfaltigen und Vielfachen. Daher muß es nach zwei Gesichtspunkten betrachtet werden, nach der Möglichkeit und Wirklichkeit, d. h. es ist ungetheilt, aber es kann getheilt werden. Es hat den Gegensatz in sich, und deßhalb, weil es ihn hat, ist es Einheit. Als Einheit betrachtet, ist es ungetheilt und untheilbar; aber als den Gegensatz in sich habend, ist es getheilt und theilbar. Es ist also theilbar und untheilbar: es ist der Wirklichkeit und der Möglichkeit nach. Es hat Negationen (Bestimmungen) welche aber in Einheit mit sich als dem Ganzen gehalten sind.

So ist das Untheilbare als Ausdehnung (μῆκος Länge) einmal untheilbar der Wirklichkeit nach, wenn sie wahrhaft gedacht wird (ὅταν νοῇ τὸ μῆκος). Sie ist ein einheitliches Ganze. Der Geist überschaut das Mannigfaltige in einem untheilbaren Zeitmomente (ἐν τῷ ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ) als ein Ganzes. So ist die Linie oder die Länge ein Ganzes durch und in einem Ueberblick. Dieses Ganze ist aber auch der Möglichkeit nach getheilt oder theilbar, d. h. man erkennt die Linie, indem man einen Theil nach dem andern auffaßt, und zwar in einer abgegrenzten Zeit oder successiv in einer Aufeinanderfolge.

So erkennt man also, daß die Ausdehnung untheilbar und theilbar zugleich. Erkennt man nun die Linie z. B. als wirklich ungetheilt, d. h. das Ganze in einem Ueberblick, so kann man nicht sagen, was in jeder Zeithälfte gedacht wird; denn es sind keine Theile da, indem nicht getheilt worden ist, und die Theilung nur der Möglichkeit nach in der Wirklichkeit des Ungetheilten ist. Hat man aber wirklich getheilt, so entsprechen den besondern Theilen besondere Zeitmomente. Mit der Theilung der Sache ist also auch die Zeit getheilt. (εἰ δ' ὡς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ ἐπ' ἀμφοῖν.)

Was nun weiter das Untheilbare der Idee nach, d. h. die Form-

bestimmung der Dinge betrifft, so wird sie als Gegenstand des absoluten Denkens betrachtet, welches als ursprünglich Eins in seinen besondern Denkthätigkeiten diese Form zum Bewußtseyn bringt. Und es kann diese Form nur so zum Bewußtseyn bringen, daß es sich als Ungetheiltes und Untrennbares d. h. als ursprüngliche Identität des Ich in untheilbarer Zeit setzt und faßt, nicht aber insofern es getrennt, d. h. als in den besondern Geistesthätigkeiten verloren, mit dem besondern Vermögen dies und jenes ergreift. (οὐχ ᾗ ἐκεῖνα διαιρετά, ᾧ νοεῖ, καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα.)

Die Formbestimmung selbst aber als Gegenstand ist nicht als nur von dem subjektiven Denken ausgehend zu fassen, sondern sie ist absolut objektiv in der Natur der Dinge, als sich gleichbleibende Substanz, und zwar hier als die unendliche Idee oder einheitliche Formthätigkeit des Raumes und der Zeit. Daher der Grund des Raumes und der Zeit, das dieselben Einigende und Haltende. Daher ist sie in allem Stetigen sowohl in dem Raume als der Zeit. Diese Idee als Form ist aber nicht trennbar (οὐχωριστόν), d. h. zwar einfach und ein Einiges, aber mit der Materie verwachsen, d. h. in nothwendigem Zusammenhang mit derselben.

χωριστόν und οὐ χωριστόν bezeichnet dem Arist. den Gegensatz des rein geistigen und des relativ geistigen, oder der reinen Form an und für sich, und derselben mit der Materie. Der Geist in seiner Absolutheit ist χωριστόν, d. h. das an und für sich Seyende, das von der Materie Losgetrennte und in Gegensatz gegen dieselbe Gestellte, die absolute Rückkehr aus der Natur, also das Fürsichseyn gegen die Natur als Ansichseyn. Er ist das von der Natur unabhängige, selbstthätig für sich seyende, sich selbst wissende Wesen — das freie.

οὐ χωριστόν aber ist der in der Natur ausgegossene Begriff, insoferne er nicht zu sich selbst gekommen ist, d. h. frei, sondern nothwendig ist. Oder aber insofern er zwar zu sich gekommen, aber doch mit einer Materie verbunden ist. So ist z. B. die Seele, wie sie in Verbindung mit dem Körper erscheint, und vermöge dieser Verbindung besondere Thätigkeiten zeigt, οὐ χωριστόν, d. h. an den Körper gebunden.

So sind auch die mathematischen und physischen Formbestimmungen mit der Materie verbunden, (οὐ χωριστά) Cf. libr. I. de

anima cap. V. Ende. Libr. III. cap IV. Metaph. libr. V. p. 122. Brand. Die mathematischen Begriffe sind Abstraktionen, aber sind nicht für sich existirend, sondern kommen nur an den Dingen zum Vorschein, und sind nicht von denselben abgesondert vorhanden außer dem Denken. Sie haben nur Existenz im Denken, und kommen nur vor in Verbindung mit der Materie; sie sind οὐ χωριστά.

Diese objektive Formbestimmung wird nun erkannt von dem Untheilbaren der Seele κατὰ συμβεβηκός, d. h. durch den Geist, insofern er ein Wahrnehmendes ist, indem er als solches von dem Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigt. Dieses Allgemeine stellt sich ein mit der Wahrnehmung, welche, insofern sie in die mannigfaltigen Dinge versenkt, zwar zersplittert ist, aber in dieser Zersplitterung zu sich kommt, sich als Einheitliches faßt, und als solches, d. h. als Untheilbares, das Allgemeine — die Formbestimmung producirt. Eben so kann auch umgekehrt durch den Geist als Einheitliches, d. h. Denkendes κατὰ συμβεβηκός die Einzelnheit erzeugt werden. Sie stellt sich durch das Denken unmittelbar ein. Sie ergibt sich durch das Denken, als ein Anhängsel. — Dieses kann auch so betrachtet werden. Die Formbestimmung ist untheilbar und einfach. Das Denken des Einfachen aber findet nur statt durch das Mannigfaltige, d. h. durch die Theile, welche im Einfachen sind. Das Einfache ruft das Zusammengesetzte, dieses jenes hervor. Das Einfache ist gesetzt durch Negation des Mannigfaltigen, dieses durch Negation des Einfachen. Gehen wir aus von der Wahrnehmung oder dem Mannigfaltigen, so kommen wir durch dieses κατὰ συμβεβηκός zu dem Einfachen. Gehen wir aber von diesem aus, so kommen wir durch dasselbe κατὰ συμβεβηκός zum Vielfachen. Das eine ruft das andere unwillkürlich, κατὰ συμβεβηκός, hervor.

Diese κατὰ συμβεβηκός zum Bewußtseyn gebrachte Formbestimmung (τὸ ἀδιαίρετον εἴδει) enthält nun, wie sich ergeben hat, den Gegensatz als ein aufgehobenes in sich eingeschlossen. Er erscheint insofern nur als ein Moment, welches wieder als ein selbstständiges hervortreten kann und muß, wenn eine vollständige Erkenntniß gewonnen werden soll. Dieser aus der Einheit — welche die Formbestimmung ist — herausgetretene Gegensatz, welcher eine

scheinbare Selbstständigkeit erlangt hat, ist das, was Arist. Beraubung (στέρησις) nennt Und dies ist das dritte von Arist. betrachtete Untheilbare (ἀδιαίρετον).

Die Beraubung ist der in die Wirklichkeit getretene Unterschied, welcher sich zur Verschiedenheit und weiter zum Gegensatz entwickelt. So ist der Punkt des aus der Linie als einem Stetigen herausgetretene wesentliche Moment der Linie, welches sich weiter zum Gegensatz gegen dieselbe entwickelt. Der Punkt nämlich ist der Anfang und auch das Ende der Linie; er fängt die Linie an und endigt, begrenzt sie. Der Punkt ist die Negation, d. h. die Unruhe in sich selbst, als ein Mangelhaftes zur Linie zu werden. Insofern also die Linie noch nicht ist, ist der Punkt der Anfang derselben. Was anfangt, ist noch nicht. Der Punkt als ein Anfangendes ist also nicht; aber er ist auch, sonst wäre er nicht der Anfang. Er ist also der Widerspruch in sich, — ein nichtseyendes Seyn, d. h. ein Negatives, oder Beraubung dessen, was er seyn soll, aber nicht ist, d. h. der Linie. Er geht aber als ein in sich selber Widersprechendes in die Linie, oder wird die Linie, in welcher er als ein wahrhaft Aufgehobenes ist.

Eben so ist das Weiße und das Schwarze der aus der Einheit oder Einfachheit der Farbe herausgetretene Gegensatz. Die Farbe ist sowohl weiß als schwarz, also die Einheit des Weißen und Schwarzen, in der sie ideell oder aufgehoben sind. Herausgetreten aber ist eines die Grenze (Negation) des andern, d. h. die Beraubung. Jedes wird nur erkannt durch das andere, so das Weiße durch das Schwarze, das Schlechte durch das Gute, keines ist, was das andere, oder eines ist die Grenze des andern, und beide sind nur in dieser Grenze, was sie sind, und keines ist ohne diese Grenze.

Durch fortgesetztes Setzen von Bestimmungen und Wiederaufheben derselben entstehen immer höhere Einheiten, und folglich auch tiefere Gegensätze. Das Denken findet aber keine Ruhe in diesen Bestimmungen, so lange sie ihm entgegengesetzt sind; es geht über dieselben immer wieder hinaus, bis es sich selbst endlich als die absolute Einheit erfaßt, in welcher alle Gegensätze aufgehoben und enthalten sind. Deßhalb heißt es in unserm Kapitel gegen das Ende: „Ist also einer Ursache nichts mehr entgegengesetzt, so denkt sie sich selbst," d. h. ist in der Denkentwicklung das Denken seines eigenen

Seyns als der Einheit alles Denkens sein Gegenstand, so ist es das Denken des Denkens; es hat sein eigenes Denken sich zum Gegenstand gemacht. Es ist insofern Selbstbewußtseyn, als die absolute Selbstmanifestation des Geistes. Es hat durch seine besondern Denkthätigkeiten sich alles angeeignet, und ist insofern Alles in Allem; das absolute Licht, die absolute Einheit seiner selbst und des Unterschieds. Und so erkennt der Geist den Geist.

So lange der Geist aber auf dem Wege des Denkens sich selbst nicht erkannt hat, ist sein Gegenstand ein anderer, als er, daher er von dem Gegenstand verschieden, und objektive Bestimmungen der Dinge selbst, obgleich als allgemeine Formen durch das Denken entstanden. Deßhalb sind sie aber nicht für sich bestehende Wesenheiten, wie Plato die Ideen bestimmt hatte, in einem Raum schwebende Gestalten, sondern mit den Dingen selbst verbunden, in die Materie selbst eingepflanzt, daher untrennbar von derselben (οὐ χωριστά). S. oben.

Es kommt also in diesem Kapitel eine Stufenfolge von Gedankenbestimmungen vor, vermittelst deren Arist. zur höchsten absoluten Gedankenbestimmung, — zum Gedanken des Gedankens, zum Geiste aufsteigt. So lange das Denken des Gegenstandes noch einen Gegensatz hat, so lange ist der Geist getrieben zur Aufhebung desselben in einem höhern, bis er gänzlich verschwindet in dem Einen — sich selbst wissenden Geiste, der die Gegensätze selbst ist, und darin die absolute Einheit derselben setzt und bestimmt.

Dieser Geist nun ist als das Denken des Denkens das absolut Wahre; eben so müssen auch seine Bestimmungen als Allgemeinheiten oder Wesenheiten (τὸ τί ἦν εἶναι) wahr seyn. Und dennoch fällt auf der andern Seite auch wieder der Irrthum und das Falsche in denselben. — Diesen Widerspruch löst Arist. auf folgende Art:

Der Geist stellt sich als ein aus der Natur in sich Reflektirtes derselben gegenüber, und ist ein ihr Fremdes. Ferner aber hat der Geist, als Idealität der Natur, alle Bestimmungen derselben als Einfachheiten in sich, und ist die freie Macht über dieselben, d. h. er kann sie aus dem Abgrund seines Innern beliebig setzen und negiren. Aber da die Natur, welche, obgleich ein aufgehobenes, dennoch ein dem Geiste fremdes ist, ihre äußern Bestimmungen an ihr hat, so kann er im Setzen derselben irren, d. h. irren, ob diese oder

jene Bestimmung einem gewissen Gegenstand der Natur zukomme oder nicht. Das Aussagen oder Nichtaussagen dieses oder jenes von diesem oder jenem kann falsch seyn (ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, — καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα). Und dies ist das reflektirende Denken, welches in die Endlichkeit fällt, und welches, indem es der Natur als einem Gegebenen gegenübersteht, Entwicklungsmomente durchläuft, und als auf dem Wege der Erkenntniß der Natur begriffen, dem Irrthum unterworfen ist. Daher sagt Arist. mit Recht: „Nicht jedes Denken (νοῦς οὐ πᾶς), sondern nur das des Was in Beziehung auf das wahre Seyn ist wahr, und nicht das etwas Denken über etwas."

Nicht also darin irrt der Geist, daß er die einfachen Gedankenbestimmungen überhaupt setzt, denn diese sind immer wahr; die allgemeinen Formbestimmungen der Dinge sind im Geiste und wahr; aber das Aussagen oder Setzen derselben kann wahr oder falsch seyn. Also die Anwendung der Formbestimmungen des in der Entwicklung der Erkenntniß oder des Wissens begriffenen Geistes unterliegt dem Irrthum.

Hiemit wäre also die Irrthumsfähigkeit des Geistes auf eine dem Begriff entsprechende Weise dargestellt.

Nach vorstehenden Erläuterungen ergeben sich in der Uebersetzung des sechsten Kapitels „von der Seele" folgende Veränderungen:

S. 141 Z. 9 v. u. lies: So werden auch diese (die Gedanken), da sie getrennt sind, zusammengefügt.

„ „ „ 3 v. u. l: denn würde das, was nicht weiß ist, als weiß, angesehen, so hätte man das Nichtweiße zusammengesetzt.

„ 142 „ 4 l: so hindert nichts, das Untheilbare, wenn man es wahrhaft denkt, z. B. als Länge zu denken.

„ „ „ 8 u. 9 l: denn sie sind nicht, da noch keine Theilung statt gefunden hat, außer nur der Möglichkeit nach.

„ „ „ 20—22 l: denn es gibt auch hierin etwas Untheilbares. Allein nicht ebenso abgetrennt ist das, was die Zeit und Größe zu einem Einigen macht.

„ 143 „ 2 statt: Vereinigung l: Verneinung.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.





bestimmung der Dinge betrifft, so wird sie als Gegenstand des absoluten Denkens betrachtet, welches als ursprünglich Eins in seinen besondern Denkthätigkeiten diese Form zum Bewußtseyn bringt. Und es kann diese Form nur so zum Bewußtseyn bringen, daß es sich als Ungetheiltes und Untrennbares d. h. als ursprüngliche Identität des Ich in untheilbarer Zeit setzt und faßt, nicht aber insofern es getrennt, d. h. als in den besondern Geistesthätigkeiten verloren, mit dem besondern Vermögen dies und jenes ergreift. (οὐχ ᾗ ἐκεῖνα διαιρετά, ᾗ νοεῖ, καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα.)

Die Formbestimmung selbst aber als Gegenstand ist nicht als nur von dem subjektiven Denken ausgehend zu fassen, sondern sie ist absolut objektiv in der Natur der Dinge, als sich gleichbleibende Substanz, und zwar hier als die unendliche Idee oder einheitliche Formthätigkeit des Raumes und der Zeit. Daher der Grund des Raumes und der Zeit, das dieselben Einigende und Haltende. Daher ist sie in allem Stetigen sowohl in dem Raume als der Zeit. Diese Idee als Form ist aber nicht trennbar (οὐχωριστόν), d. h. zwar einfach und ein Einiges, aber mit der Materie verwachsen, d. h. in nothwendigem Zusammenhang mit derselben.

χωριστόν und οὐ χωριστόν bezeichnet dem Arist. den Gegensatz des rein geistigen und des relativ geistigen, oder der reinen Form an und für sich, und derselben mit der Materie. Der Geist in seiner Absolutheit ist χωριστόν, d. h. das an und für sich Seyende, das von der Materie Losgetrennte und in Gegensatz gegen dieselbe Gestellte, die absolute Rückkehr aus der Natur, also das Fürsichseyn gegen die Natur als Ansichseyn. Er ist das von der Natur unabhängige, selbstthätig für sich seyende, sich selbst wissende Wesen — das freie.

οὐ χωριστόν aber ist der in der Natur ausgegossene Begriff, insoferne er nicht zu sich selbst gekommen ist, d. h. frei, sondern nothwendig ist. Oder aber insofern er zwar zu sich gekommen, aber dabei mit einer Materie verbunden ist. So ist z. B. die Seele, wie sie in Verbindung mit dem Körper erscheint, und vermöge dieser Verbindung besondere Thätigkeiten zeigt, οὐ χωριστόν, d. h. an den Körper gebunden.

So sind auch die mathematischen und physischen Formbestimmungen mit der Materie verbunden, (οὐ χωριστά) Cf. libr. I. de

anima cap. V. Ende. Libr. III. cap IV. Metaph. libr. V. p. 122. Brand. Die mathematischen Begriffe sind Abstraktionen, aber sind nicht für sich existirend, sondern kommen nur an den Dingen zum Vorschein, und sind nicht von denselben abgesondert vorhanden außer dem Denken. Sie haben nur Existenz im Denken, und kommen nur vor in Verbindung mit der Materie; sie sind *οὐ χωριστά*.

Diese objektive Formbestimmung wird nun erkannt von dem Untheilbaren der Seele *κατὰ συμβεβηκός*, d. h. durch den Geist, insofern er ein Wahrnehmendes ist, indem er als solches von dem Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigt. Dieses Allgemeine stellt sich ein mit der Wahrnehmung, welche, insofern sie in die mannigfaltigen Dinge versenkt, zwar zersplittert ist, aber in dieser Zersplitterung zu sich kommt, sich als Einheitliches faßt, und als solches, d. h. als Untheilbares, das Allgemeine — die Formbestimmung producirt. Eben so kann auch umgekehrt durch den Geist als Einheitliches, d. h. Denkendes *κατὰ συμβεβηκός* die Einzelnheit erzeugt werden. Sie stellt sich durch das Denken unmittelbar ein. Sie ergibt sich durch das Denken, als ein Anhängsel. — Dieses kann auch so betrachtet werden. Die Formbestimmung ist untheilbar und einfach. Das Denken des Einfachen aber findet nur statt durch das Mannigfaltige, d. h. durch die Theile, welche im Einfachen sind. Das Einfache ruft das Zusammengesetzte, dieses jenes hervor. Das Einfache ist gesetzt durch Negation des Mannigfaltigen, dieses durch Negation des Einfachen. Gehen wir aus von der Wahrnehmung oder dem Mannigfaltigen, so kommen wir durch dieses *κατὰ συμβεβηκός* zu dem Einfachen. Gehen wir aber von diesem aus, so kommen wir durch dasselbe *κατὰ συμβεβηκός* zum Vielfachen. Das eine ruft das andere unwillkürlich, *κατὰ συμβεβηκός*, hervor.

Diese *κατὰ συμβεβηκός* zum Bewußtseyn gebrachte Formbestimmung (*τὸ ἀδιαίρετον εἴδει*) enthält nun, wie sich ergeben hat, den Gegensatz als ein aufgehobenes in sich eingeschlossen. Er erscheint insofern nur als ein Moment, welches wieder als ein selbstständiges hervortreten kann und muß, wenn eine vollständige Erkenntniß gewonnen werden soll. Dieser aus der Einheit — welche die Formbestimmung ist — herausgetretene Gegensatz, welcher eine

scheinbare Selbstständigkeit erlangt hat, ist das, was Arist. Beraubung (στέρησις) nennt Und dies ist das dritte von Arist. betrachtete Untheilbare (ἀδιαίρετον).

Die Beraubung ist der in die Wirklichkeit getretene Unterschied, welcher sich zur Verschiedenheit und weiter zum Gegensatz entwickelt. So ist der Punkt des aus der Linie als einem Stetigen herausgetretene wesentliche Moment der Linie, welches sich weiter zum Gegensatz gegen dieselbe entwickelt. Der Punkt nämlich ist der Anfang und auch das Ende der Linie; er fängt die Linie an und endigt, begrenzt sie. Der Punkt ist die Negation, d. h. die Unruhe in sich selbst, als ein Mangelhaftes zur Linie zu werden. Insofern also die Linie noch nicht ist, ist der Punkt der Anfang derselben. Was anfangt, ist noch nicht. Der Punkt als ein Anfangendes ist also nicht; aber er ist auch, sonst wäre er nicht der Anfang. Er ist also der Widerspruch in sich, — ein nichtseyendes Seyn, d. h. ein Negatives, oder Beraubung dessen, was er seyn soll, aber nicht ist, d. h. der Linie. Er geht aber als ein in sich selber Widersprechendes in die Linie, oder wird die Linie, in welcher er als ein wahrhaft Aufgehobenes ist.

Eben so ist das Weiße und das Schwarze der aus der Einheit oder Einfachheit der Farbe herausgetretene Gegensatz. Die Farbe ist sowohl weiß als schwarz, also die Einheit des Weißen und Schwarzen, in der sie ideell oder aufgehoben sind. Herausgetreten aber ist eines die Grenze (Negation) des andern, d. h. die Beraubung. Jedes wird nur erkannt durch das andere, so das Weiße durch das Schwarze, das Schlechte durch das Gute, keines ist, was das andere, oder eines ist die Grenze des andern, und beide sind nur in dieser Grenze, was sie sind, und keines ist ohne diese Grenze.

Durch fortgesetztes Setzen von Bestimmungen und Wiederaufheben derselben entstehen immer höhere Einheiten, und folglich auch tiefere Gegensätze. Das Denken findet aber keine Ruhe in diesen Bestimmungen, so lange sie ihm entgegengesetzt sind; es geht über dieselben immer wieder hinaus, bis es sich selbst endlich als die absolute Einheit erfaßt, in welcher alle Gegensätze aufgehoben und enthalten sind. Deßhalb heißt es in unserm Kapitel gegen das Ende: „Ist also einer Ursache nichts mehr entgegengesetzt, so denkt sie sich selbst," d. h. ist in der Denkentwicklung das Denken seines eigenen

Seyns als der Einheit alles Denkens sein Gegenstand, so ist es das Denken des Denkens; es hat sein eigenes Denken sich zum Gegenstand gemacht. Es ist insofern Selbstbewußtseyn, als die absolute Selbstmanifestation des Geistes. Es hat durch seine besondern Denkthätigkeiten sich alles angeeignet, und ist insofern Alles in Allem; das absolute Licht, die absolute Einheit seiner selbst und des Unterschieds. Und so erkennt der Geist den Geist.

So lange der Geist aber auf dem Wege des Denkens sich selbst nicht erkannt hat, ist sein Gegenstand ein anderer, als er, daher er von dem Gegenstand verschieden, und objektive Bestimmungen der Dinge selbst, obgleich als allgemeine Formen durch das Denken entstanden. Deßhalb sind sie aber nicht für sich bestehende Wesenheiten, wie Plato die Ideen bestimmt hatte, in einem Raum schwebende Gestalten, sondern mit den Dingen selbst verbunden, in die Materie selbst eingepflanzt, daher untrennbar von derselben (οὐ χωριστά). S. oben.

Es kommt also in diesem Kapitel eine Stufenfolge von Gedankenbestimmungen vor, vermittelst deren Arist. zur höchsten absoluten Gedankenbestimmung, — zum Gedanken des Gedankens, zum Geiste aufsteigt. So lange das Denken des Gegenstandes noch einen Gegensatz hat, so lange ist der Geist getrieben zur Aufhebung desselben in einem höhern, bis er gänzlich verschwindet in dem Einen — sich selbst wissenden Geiste, der die Gegensätze selbst ist, und darin die absolute Einheit derselben setzt und bestimmt.

Dieser Geist nun ist als das Denken des Denkens das absolut Wahre; eben so müssen auch seine Bestimmungen als Allgemeinheiten oder Wesenheiten (τὸ τί ἦν εἶναι) wahr seyn. Und dennoch fällt auf der andern Seite auch wieder der Irrthum und das Falsche in denselben. — Diesen Widerspruch löst Arist. auf folgende Art:

Der Geist stellt sich als ein aus der Natur in sich Reflektirtes derselben gegenüber, und ist ein ihr Fremdes. Ferner aber hat der Geist, als Idealität der Natur, alle Bestimmungen derselben als Einfachheiten in sich, und ist die freie Macht über dieselben, d. h. er kann sie aus dem Abgrund seines Innern beliebig setzen und negiren. Aber da die Natur, welche, obgleich ein aufgehobenes, dennoch ein dem Geiste fremdes ist, ihre äußern Bestimmungen an ihr hat, so kann er im Setzen derselben irren, d. h. irren, ob diese oder

jene Bestimmung einem gewissen Gegenstand der Natur zukomme oder nicht. Das Aussagen oder Nichtaussagen dieses oder jenes von diesem oder jenem kann falsch seyn (ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, — καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα). Und dies ist das reflektirende Denken, welches in die Endlichkeit fällt, und welches, indem es der Natur als einem Gegebenen gegenübersteht, Entwicklungsmomente durchläuft, und als auf dem Wege der Erkenntniß der Natur begriffen, dem Irrthum unterworfen ist. Daher sagt Arist. mit Recht: „Nicht jedes Denken (νοῦς οὐ πᾶς), sondern nur das des Was in Beziehung auf das wahre Seyn ist wahr, und nicht das etwas Denken über etwas."

Nicht also darin irrt der Geist, daß er die einfachen Gedankenbestimmungen überhaupt setzt, denn diese sind immer wahr; die allgemeinen Formbestimmungen der Dinge sind im Geiste und wahr; aber das Aussagen oder Setzen derselben kann wahr oder falsch seyn. Also die Anwendung der Formbestimmungen des in der Entwicklung der Erkenntniß oder des Wissens begriffenen Geistes unterliegt dem Irrthum.

Hiemit wäre also die Irrthumsfähigkeit des Geistes auf eine dem Begriff entsprechende Weise dargestellt.

Nach vorstehenden Erläuterungen ergeben sich in der Uebersetzung des sechsten Kapitels „von der Seele" folgende Veränderungen:

S. 141 Z. 9 v. u. lies: So werden auch diese (die Gedanken), da sie getrennt sind, zusammengefügt.

„ „ „ 3 v. u. l: denn würde das, was nicht weiß ist, als weiß, angesehen, so hätte man das Nichtweiße zusammengesetzt.

„ 142 „ 4 l: so hindert nichts, das Untheilbare, wenn man es wahrhaft denkt, z. B. als Länge zu denken.

„ „ „ 8 u. 9 l: denn sie sind nicht, da noch keine Theilung stattgefunden hat, außer nur der Möglichkeit nach.

„ „ „ 20—22 l: denn es gibt auch hierin etwas Untheilbares. Allein nicht ebenso abgetrennt ist das, was die Zeit und Größe zu einem Einigen macht.

„ 143 „ 2 statt: Vereinigung l: Verneinung.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

